

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA
Departamento de Prehistoria



**EL RITUAL DEL SACRIFICIO DE ANIMALES EN
LA CULTURA IBÉRICA: UNA PERSPECTIVA
ARQUEOLÓGICA.**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Ana Cabrera Díez

Bajo la dirección de la doctora

Teresa Chapa Brunet

Madrid, 2010

ISBN: 978-84-693-8784-9

© Ana Cabrera Díez, 2010

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA
DEPARTAMENTO DE PREHISTORIA

TESIS DOCTORAL

**EL RITUAL DEL SACRIFICIO DE
ANIMALES EN LA CULTURA
IBÉRICA: UNA
PERSPECTIVA ARQUEOLÓGICA**

Ana Cabrera Díez

Tesis Doctoral dirigida por:
Dr. Teresa Chapa Brunet
Dpto. Prehistoria. Facultad de Geografía e Historia. UCM

Madrid, 2010

“Puedo llevarme mi oveja, Ah, era eso, Sí, era sólo eso, puedo, No, Por qué, Porque la vas a sacrificar como prenda de la alianza que acabo de establecer contigo, Esta oveja, Sí, Te sacrificaré otra, voy hasta donde está el rebaño, y vuelvo en seguida, No me contraríes, quiero ésta (...). Jesús empuñó el cuchillo, avanzó hacia la oveja, que había alzado la cabeza, vacilante, como si no lo reconociera (...). Estás llorando, preguntó Dios, Siempre tengo los ojos así, dijo Jesús. El cuchillo se alzó, buscó el ángulo del golpe, y cayó velozmente como el hacha de las ejecuciones o la guillotina que aún no se ha inventado. La oveja no soltó ni un balido, solo se oyó, Aaaaah, era Dios, suspirando de satisfacción. Jesús preguntó, Y, ahora, puedo irme ya, Puedes irte, y no olvides, a partir de hoy me perteneces, por la sangre”.

El Evangelio según Jesucristo
J. Saramago

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	pg 13
---------------------------	--------------

CAPÍTULO 1: SOBRE RELIGIÓN, RITUAL, SACRIFICIO Y ARQUEOLOGÍA

1. Introducción.....	pg 29
2. Definiendo la religión	pg 29
3. La religión y el ritual	pg 32
3.1 El ritual. Historia de un concepto	pg 33
4. La visión de la Arqueología. La Religión y el ritual en los distintos paradigmas arqueológicos	pg 36
4.1 Primeras aproximaciones evolucionistas	pg 37
4.2 Aproximaciones marxistas	pg 39
4.3 Aproximaciones procesuales, Nueva Arqueología..	pg 41
4.4 Corrientes Post-procesuales	pg 45
4.5 Aproximaciones materialistas y neomarxistas.....	pg 47
5. Sobre el Sacrificio	pg 49
5.1 Definición	pg 49
5.2 El fenómeno del sacrificio desde la Arqueología ...	pg 55
5.3 El Sacrificio Ibérico en la Arqueología Ibérica	pg 59

CAPÍTULO 2: SOBRE CUESTIONES METODOLÓGICAS

1. Introducción	pg 69
2. Buscar el rito	pg 69
2.1. Lo ritual y el pasado	pg 70
2.2. Parámetros generales del ritual	pg 72
2.3. Detectando el ritual: el aspecto material de la religión	pg 72
2.3.1 Definiendo el contexto	pg 73
Escenografía de la acción	pg 74
Restos de la acción.....	pg 74

2.3.2 Definiendo los objetos que intervienen en el proceso ritual.....	pg 75
Valores funcionales y simbólicos de los objetos	pg 76
Relación con los espacios en los que se celebran	pg 78
3. Buscar el sacrificio	pg 79
3.1 El ritual por antonomasia: el sacrificio	pg 79
3.2 Registro asociado a las prácticas de sacrificio	pg 83
3.2.1 Espacios del rito del sacrificio	pg 83
a) Espacios en los que se realizan las acciones que anteceden a la muerte.....	pg 84
b) Espacios en los que se inmola la víctima	pg 87
c) Espacios en los que se realizan las actividades posteriores a la muerte.....	pg 89
3.2.2 Objetos que intervienen en el ritual del sacrificio	pg 95
a) Vestimentas y elementos de adorno.....	pg 95
b) Instrumentos, herramientas	pg 96
c) Elementos de “arquitectura ritual”	pg 97
4. Herramientas de interpretación: la comparación	pg 98
4.1 El método comparativo en el estudio de las religiones	pg 99
4.2 “Lo universal” y la Arqueología	pg 103
4.3 La comparación en el estudio de la religión ibérica	pg 106
4.4 El ritual como elemento de comparación: rito e identidad	pg 108

CAPÍTULO 3: ESTRUCTURAS Y ESPACIOS DEL SACRIFICIO EN EL MUNDO IBÉRICO

1. Introducción	pg 123
2. Espacios de inmolación	pg 124
2.1 Altar-hogar	pg 127
2.2 Mesas de ofrendas	pg 134
2.2.1 Estructuras de tipo mesa que comparten espacios con elementos para contener fuego	pg 134
2.2.2 Estructuras sin asociación directa a elementos de combustión pero sí a objetos de ofrenda	pg 138
2.3 Altares monumentales de origen mediterráneo	pg 140
2.3.1 Elementos arquitectónicos relacionados con el sacrificio, procedentes del mundo semita u oriental	pg 141
2.3.2 Elementos arquitectónicos relacionados con el sacrificio, procedentes del mundo greco- latino	pg 153
2.4 Altares ctónicos	pg 156
3. Espacios de deposición tras el consumo	pg 159
3.1 Deposiciones rituales	pg 165
3.2 Fosas votivas	pg 174
3.3 Contextos funerarios	pg 185
3.4 Deposiciones sin estructura contenedora	pg 190
4. Espacios de deposición sin consumo	pg 191

CAPÍTULO 4: OBJETOS Y UTENSILIOS PARA EL SACRIFICIO IBÉRICO

1. Introducción	pg 203
2. Vestimenta y elementos de adorno	pg 203
2.1 En la víctima	pg 204
2.2 En el oficiante	pg 208
3. Instrumentos musicales	pg 212
4. Utensilios para la inmolación	pg 217

4.1 Cuchillos	pg 217
4.2 Otras herramientas para el sacrificio	pg 231
5. Utensilios de cocinado y consumo: los asadores	pg 235
6. Recipientes en el espacio del sacrificio	pg 246
6.1 Recipientes para purificar	pg 247
6.2 Recipientes para libar	pg 262

CAPÍTULO 5: REGISTRO FAUNÍSTICO Y SACRIFICIO IBÉRICO

1. Introducción	pg 275
2. Sobre la víctima	pg 276
3. Sobre el consumo	pg 280
3.1 Selección de partes esqueléticas	pg 281
3.2 Marcas de carnicería	pg 284
3.3 Los restos de la acción del fuego	pg 292
4. Sobre el tratamiento de los restos después del sacrificio ..	pg 295
5. Ficha “Conjunto faunístico y sacrificio”	pg 300
5.1 Ficha	pg 301
5.2 Ejemplo. Depósito Cerro de la Mesa (Alcolea de Tajo, Toledo).....	pg 305

CAPÍTULO 6: ICONOGRAFÍA DEL SACRIFICIO IBÉRICO

1. Introducción	pg 319
2. El sacrificio en la iconografía ibérica	pg 320

CONCLUSIONES	pg 347
---------------------------	--------

BIBLIOGRAFÍA	pg 375
---------------------------	--------

ANEXOS	pg 471
---------------------	--------

1. Inventario Depositiones Rituales.....	pg 472
2. Inventario Cuchillos	pg 476
3. Índice de Figuras	pg 478
4. Índice de Cuadros y Gráficos	pg 484

INTRODUCCIÓN

La presente Tesis tiene por objeto analizar los rituales de sacrificio de animales en la Cultura Ibérica. Este rito sería, al igual que en la mayoría de las culturas antiguas del Mediterráneo, uno de los pilares fundamentales de las prácticas religiosas, constituyendo un canal por el que los seres humanos se ponen en contacto con la divinidad. Su estudio aporta una valiosa información de tipo religioso, pero, además, contribuye al conocimiento de otros ámbitos a los que afecta de manera transversal como el económico o el socio-político. En la medida en la que el sacrificio aglutina información de diversa naturaleza, es un rito de gran interés histórico al que merece la pena acercarse.

Para afrontar el estudio del sacrificio se hace necesario conseguir definirlo, atribuyéndole una serie de características propias que lo distingan y lo separen del resto de acciones humanas. La construcción de esta categoría independiente resultará imprescindible, pero provocará a la vez que el análisis parta con una distorsión desde el origen, ya que, sólo podremos generarla si imponemos de forma evidente nuestra perspectiva actual, a través de la cual conseguimos desgajar “lo religioso” del resto de comportamientos sociales.

La paradoja se percibe a partir del momento en el que nos acercamos al sacrificio desde cualquier posición. Un repaso historiográfico al estudio del tema, pone de manifiesto la necesidad de recurrir de forma inmediata a categorías modernas producidas de forma artificial para explicar un fenómeno que desborda esos límites. Son conceptos como el de “rito” o “ritual”, e incluso como el de “Religión”.

La noción de religión, un elemento complejo e imbricado en múltiples ámbitos de la vida humana, es difusa. Aunque las propuestas son muy variadas, la investigación, en general, reconoce en ella una configuración doble formada por una serie de componentes inmateriales, referidos sobre todo al cuerpo doctrinario y a las creencias sobre la divinidad, y una parte opuesta y complementaria por la que

estas creencias se plasman en la práctica, y los seres humanos se ponen en contacto con lo sobrenatural.

En este segundo componente encontramos el ritual, esa parte tangible de lo religioso, con un reflejo mayoritariamente perceptible en el mundo físico. El rito se manifiesta a través de acciones definidas a partir de unas características propias que de forma breve podrían resumirse en una serie de adjetivos (formales, fijas, repetitivas, destinadas a comunicarse con la divinidad).

El sacrificio se constituye como uno de los más claros ejemplos de ritual, en el que las creencias con respecto a la divinidad se llevan al terreno de la práctica a través de acciones con particularidades especiales que han sido definidas desde diversas disciplinas, especialmente la Antropología y la Historia de las Religiones. A partir de ellas, se ha configurado y delimitado el actual concepto de sacrificio, evolucionando en el tiempo desde las primeras explicaciones preocupadas, en consonancia con la Ciencia decimonónica, por buscar el origen del rito en la historia humana y tratar de establecer diversas tipologías, hasta llegar a las nuevas perspectivas de estudio que han añadido otros elementos de interés, e insertado las variedades del rito en la sociedad específica que las genera.

Los elementos definitorios del sacrificio quedaron establecidos ya en el trabajo clásico de Hubert y Mauss (1968) publicado originalmente en 1889. En él se caracterizaba este ritual como una ofrenda a la divinidad, que tiene como principal señal de identidad el hecho de ser destruida. La ofrenda se introduce en el dominio de lo sagrado mediante una serie de actos de consagración, que luego se revierten con un conjunto de acciones capaces de devolver cada uno de los elementos que participan en la ceremonia, al ámbito profano.

El sacrificio se constituye como una poderosa forma de comunicación con los dioses y de posibilidad de influir en su voluntad, mediante un intercambio que supone la renuncia más rigurosa. El ser humano entra así en contacto con la divinidad esperando una contraprestación valiosa.

Dificultades del estudio arqueológico del sacrificio

En su carácter de ritual el sacrificio puede dejar un rastro material. Es esta capacidad de los ritos la que los convierte en fenómenos de vital importancia para la investigación arqueológica, siendo, de hecho la herramienta central para acceder al mundo religioso de las sociedades del pasado. El estudio arqueológico del rito sacrificial sólo podrá realizarse, como es lógico, a partir de los restos materiales que dejen las acciones que lo constituyen. Pero la misma naturaleza del tema de estudio provoca una situación de partida llena de dificultades.

En el tema tratado en esta Tesis confluyen problemas derivados de tres niveles distintos que, a menudo, se yuxtaponen. Para resumirlos se podrían aglutinar en los siguientes grupos: las dificultades del estudio de un fenómeno religioso que además se realiza dentro de un código que desconocemos, en segundo lugar las que se derivan de un estudio desde el punto de vista arqueológico y, por último, todas las que origina la situación concreta de la arqueología de los pueblos ibéricos.

Resulta evidente que tanto la variedad como la complejidad de las acciones de tipo religioso pueden motivar nuestra incapacidad para reconocerlas. Ni siquiera cuando hablamos de acciones religiosas que dejan huella en el registro arqueológico, puede asegurarse que los efectos que provocan sean suficientes para identificarlas. Si esta máxima puede aplicarse a las acciones de cualquier naturaleza, no será difícil hacerla extensible también a las de tipo religioso, especialmente

cuando tenemos un desconocimiento profundo sobre el sistema religioso dentro del que se producen y que las justifica.

Además, la disciplina arqueológica que podría enfrentarse a esta realidad material con el mismo cuerpo teórico-metodológico con el que lo hace para otros fenómenos humanos, tiene su propia postura de desconfianza hacia lo que procede de los comportamientos religiosos. Se comprobará si se examina brevemente el tratamiento de la religión y el ritual a la luz de los paradigmas teóricos más importantes.

Para el debate historiográfico las cuestiones religiosas han estado tradicionalmente postergadas y tratadas con recelo de forma sistemática. La dificultad de objetivar los datos procedentes del campo de la religión y los excesos que se cometen para sustituir este problema, lo convierten en un ámbito considerado potencialmente “poco científico”. Si a esto añadimos el enfoque de una disciplina de carácter inherentemente materialista, no será difícil comprender la propensión a minimizar, o directamente a apartar, la religión y su fuerte componente intangible de los ámbitos válidos para explicar el desarrollo de las culturas humanas.

No obstante la tendencia está variando en los últimos años. El interés por lo religioso ya había arrancado con los esfuerzos de la Nueva Arqueología por tratar “científicamente” y de forma sistémica todos los ámbitos de la vida humana, pero ha cobrado verdadero protagonismo a raíz de las propuestas post-procesuales que colocan los aspectos simbólicos e ideológicos en el centro del proceso interpretativo. Las cuestiones religiosas se alzan con un papel destacado en el debate y comienzan los intentos por incorporar los datos procedentes del campo de la religión, a la investigación arqueológica de forma normalizada. No se pueden dejar de citar los trabajos de C. Renfrew en el impulso dado en este sentido.

Así, los avances existen pero están lejos de generalizarse y de poder superar las carencias acumuladas. Se percibe de forma clara cuando el estudio trata de centrarse en un marco cultural específico, en este caso el de los pueblos ibéricos, que tiene sus condicionantes peculiares y que ha generado una tradición historiográfica propia. A las dificultades ya señaladas, hay que añadir aquellas otras que se derivan de la realidad arqueológica ibérica.

Un primer acercamiento a cualquier fenómeno religioso ibérico, pone inmediatamente de manifiesto cómo el conocimiento que tenemos sobre su religión es todavía incompleto y parcial. Contamos con un corpus de datos relativamente amplio, pero que ha proporcionado una información limitada o enfocada sólo a determinados aspectos.

Se puede decir que el estudio de la religión ibérica ha sido, sobre todo, el estudio de los espacios destinados al culto. Los trabajos se han centrado en el análisis de las necrópolis o de los santuarios, llegándose a recopilar una variedad amplia de lugares religiosos que han sido clasificados con distintas sistemáticas. El desarrollo de los trabajos destinados a los espacios de culto ha proporcionado ejemplos variados a lo largo de la geografía ibérica, revelando la gran diversidad existente.

Sin embargo, no se puede decir lo mismo de otros elementos de la religiosidad, que en algunos casos, han permanecido prácticamente inéditos. Para el tema que nos ocupa, merece la pena resaltar el desconocimiento casi total que tenemos sobre las prácticas religiosas que se desarrollarían en el marco de los espacios sagrados. No sabemos qué características formales tienen los ritos ibéricos, ni mucho menos, cuál es el cuerpo de creencias que lo sustenta. La tradición de los estudios referidos estrictamente a las actividades rituales es muy escasa.

En el origen de este fenómeno tiene una contribución principal la falta de información textual. Las fuentes literarias son parcas en datos referidos a los comportamientos rituales de los íberos, complicando enormemente el acceso a este campo. Si tenemos en cuenta que gran parte de los elementos que integran el rito sólo pueden ser explicados a través de las fuentes escritas, se comprenderá la pérdida de información que supone el silencio de los textos. Aunque es posible recurrir a las noticias proporcionadas para contextos culturales similares, será necesario manejar, además de la distorsión propia de los datos de esta naturaleza, la falta de certeza sobre la forma en la que se ajustan al mundo ibérico.

En general, es cierto que los aspectos rituales tienen poca aceptación en la investigación, pero también lo es que se trata de una materia difícil de afrontar sin haber alcanzado un buen conocimiento previo de los espacios en los que se desarrollan. Para el caso ibérico, como hemos señalado, los estudios han avanzado a la hora de incrementar el número de casos y de tipos conocidos, pero son aún insuficientes los datos con los que contamos sobre otros aspectos como la organización interna de los contextos culturales, o incluso, más básicamente, sobre qué los caracteriza. Podemos afirmar que se reconocen los contextos sagrados sin que seamos capaces de señalar en base a qué criterios. Si se ha producido la identificación, no se ha dado, de la misma manera, un debate paralelo que reflexione sobre los argumentos que la sustentan, revelando la debilidad de muchas interpretaciones. La mayor parte de las veces ni siquiera se hacen explícitos, y no es infrecuente percibir que la atribución del adjetivo “religioso” esconde, en realidad, el desconocimiento de la naturaleza o la función del recinto. Tampoco es extraño que la exposición de los argumentos pierda su sentido, ya que éstos se apoyan en apriorismos o intuiciones incorporados al discurso con un grado de tolerancia desconocido en otros ámbitos de la investigación arqueológica. Para sortearlos, la ambigüedad o la indefinición se convierte en el terreno

más habitual. El éxito, en la historiografía ibérica, de un concepto tan poco preciso como el de “edificio singular”, usado para referirse a lugares de culto dentro de los espacios domésticos, es bastante significativo del grado de incertidumbre en el que se mueven los estudios en este caso.

A pesar de todo no han faltado los intentos por concretar los rasgos que pueden revelar un contexto cultural, señalándose la presencia de determinados elementos arquitectónicos o de ajuar (p.e Bonet y Mata, 1997) que, sin embargo, no siempre sirven para discriminar definitivamente el resto de contextos, ni son capaces de englobar toda la variedad existente.

En realidad, las dificultades para discernir con claridad qué sirve para identificar lo religioso, no hacen más que poner de manifiesto la imbricación profunda que el mundo de lo sagrado tiene en el resto de ámbitos de la vida humana. Como en otros pueblos protohistóricos, la religión ibérica no se separa de la organización político-social, o de la economía y, al igual que el resto, está unida indisolublemente a las actividades de la vida cotidiana.

Tenemos una prueba clara en el hecho de que las prácticas religiosas se realizan, también, en el ámbito doméstico y en espacios que no se destinan, necesariamente, a este tipo de actividades en exclusiva. Muchas veces los recintos “religiosos” son estructuras plurifuncionales que albergan prácticas rituales, junto a acciones que, desde nuestra perspectiva actual, consideraríamos profanas. Las actividades rituales se entremezclan de forma natural con acciones de otra clase, y sus efectos pueden quedar enmascarados. Además, en función de ellas, el espacio puede transformarse momentáneamente con elementos puntuales que sirvan para detectarlas o, por el contrario, no cambiar en absoluto, añadiendo una nueva dificultad. Para la Cultura Ibérica, que sólo de forma tardía monumentaliza sus espacios de culto a

la manera mediterránea, no resulta sencillo establecer la forma que tienen estos lugares, ni los momentos en los que éstos funcionan como tal.

El proceso se complica aún más cuando los espacios ni siquiera están transformados por la actividad humana. Fenómenos naturales o espacios exteriores son a menudo el escenario de un rito y en ocasiones, el único escenario. Si permanecen inalterados, lo normal es que seamos incapaces de reconocerlos aunque debamos ser conscientes de su importancia religiosa.

Plan de la obra

En general, ante los problemas enunciados, la Tesis no resulta fácil de abordar. No todas las dificultades han podido ser superadas y las limitaciones que se derivan de ellas están presentes en todo el trabajo. No obstante, se ha procurado afrontar el tema teniendo conciencia de las posibilidades reales de estudio a pesar de las dificultades señaladas y del estado actual de la cuestión.

Para esto ha sido necesario, en primer lugar, comenzar a generar un corpus de datos lo más uniforme posible, que recopilase la información dispersa existente. El registro arqueológico de distinta naturaleza puede aportar datos que hacen referencia al sacrificio. Pueden servir para este propósito desde la iconografía o los restos óseos, hasta los recipientes cerámicos o determinados útiles. Aún renunciando a la recogida exhaustiva de la totalidad de los elementos publicados, que podrían merecer en sí mismo estudios monográficos, se ha pretendido reunir un conjunto de elementos que ponga el énfasis en señalar la variedad de categorías de registro susceptibles de remitir al rito.

Centrar el interés en el ritual de forma global en vez de en un tipo exclusivo de registro, permite mirar el fenómeno desde una visión

poliédrica y enriquecedora. Obliga a dar entidad material al fenómeno y a reflexionar sobre aspectos que pasan a menudo desapercibidos a pesar de su relevancia en este contexto. La secuencia de gestos necesaria para completar la ceremonia, o la parafernalia litúrgica indispensable para la misma, cobran importancia con este enfoque.

Sin embargo, esta perspectiva trae consigo una serie de inconvenientes que pueden determinar las interpretaciones que se realicen. Así, los datos que se han recopilado no tienen la deseable homogeneidad geográfica o temporal. En realidad, no se circunscriben más que de forma laxa al tiempo y al espacio de lo que denominamos “Cultura Ibérica”. Esto se debe por un lado a una carencia real de suficiente información conocida y, en otras ocasiones, a una necesidad de aportar comprensión sobre los datos, con las referencias de otros contextos culturales. Por esto, el ámbito espacial se ha entendido en algunos casos más allá de la geografía estrictamente ibérica y se han incluido yacimientos de la zona oriental o interior de la Península o, incluso, algunos que se encuentran fuera de ella. Si se ha procurado dar preferencia, en lo posible, al marco mediterráneo por su clara proximidad cultural. Temporalmente tampoco se ha excluido la consideración de elementos de época orientalizante o romana que fueran capaces de proporcionar noticias de interés.

Esta heterogeneidad en el origen de la información, hace difícil establecer con garantías secuencias ordenadas de los materiales que pudieran marcar una evolución diacrónica del rito, pero puede servir de punto de partida para futuros trabajos en la misma línea.

Por otra parte, como se ha señalado, tanto el reconocimiento del objeto de estudio como la gestión de los datos recopilados se realiza en medio de enormes dificultades. No existe siquiera una forma clara de proceder ya que el estudio arqueológico de la religión sigue sin contar con un cuerpo teórico-metodológico sólido sobre el que poder apoyarse.

Por esto, ha sido necesario proponer ciertas pautas metodológicas que fueran válidas, al menos, para el trabajo abordado y que están especialmente enfocadas al nivel más básico de identificación del registro arqueológico procedente de prácticas sacrificiales.

Con este fin, la Tesis se ha estructurado a grandes rasgos en dos partes diferenciadas. En una primera se explicitan los criterios metodológicos seguidos de forma general, y en otra segunda se reúne el conjunto de datos recopilado.

De forma detallada se puede decir que el primer capítulo está destinado a la historiografía sobre el tema del sacrificio. Se trata sobre todo, el punto de vista de la Antropología y la Ciencia de las Religiones, pero también se repasa el tratamiento del tema religioso a lo largo de la historia de la disciplina arqueológica. Este capítulo sirve no sólo para presentar el estado de la cuestión y situar el tema, sino para tratar de definir algunos conceptos como el de sacrificio.

A continuación se desarrolla el segundo capítulo, que se destina a exponer la propuesta metodológica indicada, vertebrada en torno al reconocimiento de los contextos sacrificiales y de los objetos que forman parte de estos contextos. Asimismo, se sugiere la validez de la comparación intercultural como herramienta interpretativa para el campo de la religión y el rito.

Los capítulos tercero, cuarto, quinto y sexto, recogen la recopilación del registro material ibérico que remite al ritual de sacrificio. El primero de ellos se centra en los espacios que acogen acciones propias de la práctica sacrificial y, muy especialmente, en las estructuras que forman parte de estos espacios y que pueden servir para reconocerlos. El segundo está dedicado al conjunto de herramientas o instrumentos que pueden atribuirse a las acciones necesarias para cumplir con los gestos sagrados. A continuación se individualiza el registro faunístico por su

papel protagonista en la ceremonia y para terminar este bloque se recopilan los elementos del repertorio iconográfico ibérico que pueden hacer referencia al sacrificio.

Como es habitual, la Tesis finaliza con un capítulo de recapitulación y conclusiones en donde se recogen los resultados de la investigación y se subrayan las carencias y perspectivas de este estudio, tan difícil de seguir desde una información únicamente material.

Agradecimientos

Esta Tesis se ha realizado de forma mayoritaria durante el disfrute de una una beca de Formación de Personal Investigador concedida por el Ministerio de Ciencia y Tecnología en el Departamento de Prehistoria de la UCM. En estos años he contado con el apoyo de una serie de personas cuya colaboración ha sido imprescindible en la gestación y la realización del trabajo.

En primer lugar tengo que agradecer a la Dra. Teresa Chapa Brunet, de quién partió el tema de esta Tesis y que asumió la dirección de la misma. Sus orientaciones y revisiones continuas han enriquecido este trabajo, y a su autora. De la misma forma, tengo que agradecerle la confianza y las facilidades dadas para que me integrara en un equipo que me ha permitido participar en diversos proyectos, y del que he adoptado una manera de trabajar. En este sentido, quiero acordarme del papel de Antonio Uriarte y Victorino Mayoral que me han servido de constante referencia.

Igualmente tengo que agradecer el apoyo y los ánimos del Dr. Juan Pereira . A su interés y eficacia le debo la celeridad con la que he podido contar con bibliografía y datos inéditos sobre el Cerro de la Mesa.

Al Dr. Pierre Rouillard tengo que agradecerle su afectuosa acogida en la Maison René Ginouvès de Nanterre durante una estancia en París en la que pude consultar bibliografía de gran interés, en algunos casos inédita. Además, su empeño propició mi participación en un seminario especializado en procesos rituales, celebrado en Bibracte, en el que tuve la ocasión de escuchar las sugerencias de los doctores P. Méniel, H. Duday y S. Verger.

Al Dr. Sebastián Celestino, le agradezco su confianza al proporcionarme datos inéditos sobre el foso de Cancho Roano. El contacto con este material ha sido de vital importancia para la gestación de la Tesis y muchos de sus comentarios me han ayudado a clarificar el desarrollo de la misma.

Finalmente quiero mostrar mi agradecimiento a todas las personas que se han interesado por mi Tesis y que me han animado en todo momento. A mis amigos y compañeros, entre los que tengo que destacar a Cristina Charro, que ha vivido de cerca cada fase del trabajo y ha compartido estoicamente el proceso fluctuante de exaltación y desesperación. Por último, no puedo dejar de mencionar a mi familia que me ha apoyado y soportado con paciencia en todos los estados de ánimo posibles.

CAPÍTULO 1
SOBRE RELIGIÓN, RITUAL, SACRIFICIO Y
ARQUEOLOGÍA

1. INTRODUCCIÓN

El sacrificio como tema de estudio general se remonta largamente en el tiempo. Ha sido tratado desde ópticas muy diferentes, por lo que la bibliografía alusiva no es abarcable con facilidad. Además su análisis no puede desligarse de otros dos conceptos que terminan de enmarcarlo y completan su sentido: son el de acción ritual y, de manera más general, el de Religión. Pero, sólo la clarificación y el establecimiento de vínculos entre los tres conceptos pueden proporcionar un marco adecuado para comprender el rito del sacrificio en una dimensión amplia y al margen de ideas preconcebidas o adquiridas de forma casi intuitiva. En este sentido, se hace imprescindible un repaso a las aportaciones que se han hecho sobre estos tres fenómenos desde los campos de la Antropología y la Historia de las Religiones, fundamentalmente. Esto servirá también para poner de manifiesto cuál es el estado de los estudios sobre el tema. Por otra parte, sin olvidar que éste pretende ser un trabajo arqueológico, será igualmente necesario resaltar cuál ha sido la postura de la Arqueología hacia estos conceptos y cómo ha enfocado la manera de abordarlos. Se partirá del concepto más general, que engloba a los otros dos, para llegar al verdadero objeto de estudio de esta Tesis.

2. DEFINIENDO LA RELIGIÓN

Definir la religión, no es una tarea sencilla. Parece un término complejo y poliédrico del que podemos tener una idea intuitiva y casi automática, sin que resulte simple fijar una definición. Se han hecho numerosos intentos de determinar sus elementos básicos englobando a la vez, la complejidad que encierra. De ellos, gracias al amplio espectro que cubre, ha tenido gran éxito y difusión la definición que elaboró Durkheim (1993) para el que la religión es el “conjunto de creencias y prácticas por las cuales la sociedad se representa a sí misma”. De forma más concreta, el diccionario de la RAE la entiende como un “conjunto de creencias o dogmas acerca de la divinidad, de sentimientos de

veneración y temor hacia ella, de normas morales para la conducta individual y social y de prácticas rituales, principalmente la oración y el sacrificio para darle culto”.

En general, la mayor parte de las definiciones incluyen las nociones básicas de creencia (hacia lo sobrenatural) y de práctica (referido tanto a la veneración hacia lo sobrehumano, como de comportamiento en la sociedad). Engloban, por tanto, dos aspectos esenciales: uno eminentemente individual, relacionado con lo íntimo y volcado hacia dentro, y otro proyectado hacia el exterior, de carácter social. Son los dos elementos de los que hablaba Frazer al señalar que la religión consta de una parte teórica, la “creencia en poderes más altos que el hombre”, y una parte práctica que se manifiesta en el intento del ser humano para propiciar y complacer esos poderes (*La Rama Dorada*, 1984: 76). Díez de Velasco ha señalado cómo esta doble faceta puede buscarse también en la etimología latina de la palabra, que se hace derivar, entre otras posibilidades, de los términos *religare* “unir” y *relegere* “releer” o “estudiar con cuidado”. Se apunta en ellos tanto el concepto de establecer lazos con una realidad exterior al individuo, como el recogimiento y la interiorización que acompaña un trabajo de concentración íntima (Díez de Velasco, 2006:11).

Sin embargo, la idea de religión tal y como la entendemos hoy, no existía en la Antigüedad. El concepto se fue configurando a lo largo de los siglos en el marco de la cultura latina. El término *religio*, del que proviene directamente la palabra “religión”, se utilizaba originalmente como sinónimo de escrúpulo o de cuidado meticuloso, en un sentido que afecta más a la práctica minuciosa del culto, que a las creencias. De hecho, la misma palabra en plural, servía para nombrar los ritos. Lo mismo ocurría en Grecia, donde lo religioso y lo ritual estaban completamente asimilados. El vocablo que se traduce por “religión”, *θρησκεία*, tiene como primera acepción culto religioso, adoración de la divinidad o ritual (Benveniste, 1969: 266).

Con el tiempo el concepto evoluciona y se amplía. A finales de la República romana, Cicerón (*De natura deorum* II, 28, 72) usa la palabra *religio* para mencionar el respeto que experimentan los hombres hacia todo lo que es digno, en particular lo relacionado con lo divino, y que se manifiesta en el deseo de participar en los ritos. Los autores cristianos comienzan a hablar de “su religión” para definir el conjunto de prácticas y, ya también de creencias, que se diferencian claramente de las paganas. (Poupard, 1984). Cuando el Cristianismo se convierte en la religión estatal del Imperio se añaden nuevas connotaciones al término, como aquellas que lo vinculan a un determinado tipo de legislación y de moral que tienen al emperador como garante.

La Religión, asociada a estos conceptos y a otros que se le agregaron con el transcurso de los siglos, siempre desde una perspectiva eurocentrista, se ha convertido en el objetivo de diversas disciplinas que han contribuido a enriquecer el análisis de este fenómeno, y a poner de manifiesto la complejidad y la variedad de los posibles acercamientos. Mientras determinadas visiones reflexionan sobre la religión desde la búsqueda de su esencia o su naturaleza (fundamentalmente la teología y la filosofía), otras valoran de forma prioritaria el hecho religioso y su influencia en la vida del ser humano: la Antropología, la Sociología, la Historia... No faltan las aproximaciones a la religión desde un punto de vista neurológico o psicológico que buscan en la composición del cerebro y en la mente humana, la comprensión de las experiencias religiosas (Un resumen de las distintas perspectivas de estudio en Díez de Velasco, 2005; Bermejo, 1992).

Especialmente interesantes son las aportaciones que se han hecho desde la Antropología, que desde sus orígenes consideró el tema de la religión como una de sus principales preocupaciones. Es muy frecuente que el resto de visiones se apoyen más o menos tangencialmente en los progresos que se hacen desde la Antropología y que éstos funcionen como factor dinamizador para el resto de acercamientos. No es extraño

que sea precisamente del ámbito antropológico, más concretamente de la figura de Mircea Eliade, del que procede el intento de unificar los estudios sobre el tema y crear una Ciencia de las Religiones (Eliade, 1981a).

Se puede concluir diciendo que al margen de la perspectiva de análisis, los elementos esenciales que identifican la presencia de una religión (Wait, 1985: 3-6; Bermejo, 1992: 418-419) son comunes para casi cualquier aproximación y pueden englobarse en alguna de las siguientes categorías:

- Sistema de creencia en seres sobrenaturales, que casi siempre incluyen teorías cosmológicas y escatológicas, explicadas mediante la mitología, la filosofía, la teología, etc.
- Mecanismos de contacto con esos seres sobrenaturales a través de experiencias directas (éxtasis, inspiración, mística...) o no, habitualmente a través de rituales que se producen en lugares limítrofes entre el espacio natural y el sobrenatural, la mayor parte de las veces, guiados por especialistas.
- Conjunto de prescripciones de tipo moral o pautas de comportamiento social que, emanadas del sistema de creencias, tienen autoridad para influir en la estructura social (personas e instituciones).

3. LA RELIGIÓN Y EL RITUAL

Si la Religión es un término complejo capaz de incluir en él los componentes enumerados, nos centraremos ahora en aquel que resulta más provechoso para el presente trabajo. Se trata de aquellas acciones de tipo ritual, entre las que se incluye obviamente el sacrificio, y que son extremadamente útiles para inferir información histórica referida tanto al propio sistema religioso (mitología y creencias relacionadas con el rito, existencia o no de especialistas, costumbres funerarias, estructura de los espacios sagrados...), como a otros aspectos

culturales, económicos (existencia de objetos de lujo, comercio e intercambios en general, desarrollo de un artesanado e industrias específicas al servicio de las necesidades de la religión...), o sociales (estructura de la sociedad, presencia de instituciones específicas, privilegios para determinadas comunidades o personas...).

3. 1. El Ritual. Historia de un concepto

La Antropología y las Ciencias de la Religión han tratado el ritual de una forma preferente a lo largo del tiempo. Existe una larga tradición en las aproximaciones al concepto de rito o de acción o comportamiento ritual. Bowie (2000:157-8) ha agrupado recientemente estos intentos en dos corrientes distintas. Una arrancaría de la visión de Tylor y su idea de la religión como una herramienta de explicación del universo en la que el rito es “la expresión dramática del pensamiento religioso, el lenguaje gestual de la teología” (Tylor, 1958:448). Es decir, una forma de representación expresiva y simbólica que sirve para la comprensión del mundo. Para Eliade, cuya obra supone el desarrollo más característico de este enfoque, el rito y, sobre todo el mito, son instrumentos imprescindibles para que la sociedad desarrolle su idea del mundo y su concepción sobre el pasado. De hecho, todo ritual debe interpretarse como una reconstrucción del mito primitivo que recuerda y repite la cosmogonía primordial (Eliade, 1965).

Otra corriente distinta explica el ritual poniendo el énfasis en su papel como lenguaje simbólico que trasluce las estructuras menos evidentes del orden social. A partir de los trabajos de Durkheim y de su visión de la religión como proyección de los valores de la sociedad, este enfoque “sociológico” se interesa por la manera en la que las creencias y, particularmente los ritos, sirven para reforzar los vínculos sociales entre los individuos. El rito, según Durkheim, forma parte del “sistema solidario de creencias y ritos sobre lo sagrado” que es la religión y que “une a una comunidad moral” (1993: 98). Los rituales se entienden

como la parte práctica de ese sistema capaz de proporcionar “las reglas de conducta que prescriben cómo debe comportarse el hombre en presencia de objetos sagrados” (*Ibidem*: 88). En general, se resalta el modo en que la estructura social de un grupo se ve fortalecida y perpetuada por la simbolización ritual o mítica (Geertz, 1990:131).

El rito tiene un componente intangible, de creencia, que se relaciona de una forma directa con la característica más evidente del ritual que es su parte práctica, de plasmación en la realidad. Bell (1992:19-21) ha resaltado como las aproximaciones al tema tratan esta relación de una forma contrapuesta. En algunos casos, muestran una clara separación entre la acción y las categorías mentales que lo complementan, especificando las diferencias entre las creencias y los ritos. En otros, de manera opuesta, establecen el ritual como el mecanismo capaz de superar la dicotomía entre los dos elementos.

Pero, como se ha señalado el ritual es, sobre todo, acción humana voluntaria. Tiene que ser ejecutado para que pueda existir (Rappaport, 2001:75) y, en esta condición, se convierte en el fenómeno religioso que mejor se ajusta a la posibilidad de estudio arqueológico. Sin embargo, para esto parece imprescindible definir, en primer lugar, los elementos que determinan las acciones rituales intentando resaltar los componentes comunes de todas ellas.

La existencia o no de características intrínsecas a la naturaleza ritual ha sido planteada a menudo y, a pesar de las dudas al respecto (Bell, 1992:92), se observa por lo menos la existencia de algunos adjetivos que se repiten de manera frecuente a la hora de buscar una definición válida de las acciones de este tipo. En general se reitera su carácter de prácticas formales o reguladas meticulosamente, repetitivas y fijas e inmutables a lo largo del tiempo. Rappaport (2001) ha añadido otras peculiaridades como el hecho de que los actos rituales hayan sido codificados por una persona distinta a la que lo ejecuta.

En esta caracterización hay otro elemento importante que alude a la condición de prácticas comunicativas en las que la información se trasmite de una forma cifrada. En ellas la relación entre los significados y los fines no es obvia, no es “intrínseca”(Goody, 1961: 159). Se elabora mediante símbolos o metáforas que expresan mensajes y que, en el contexto del ritual, se reproducen o se manifiestan de una forma explícita (Hill, 1996: 25-26). Las acciones rituales se han definido como “convencionalmente simbólicas” (Zuesse, 1987: 405).

Sin embargo todas estas propiedades no terminan de particularizar las llamadas acciones rituales. Por el contrario, sirven para agrupar una gran variedad de comportamientos que pueden compartir los mismos elementos. A esta diversidad se refiere la distinción que hizo Merrifield (1987:6) entre aquellos comportamientos rituales que “pueden llegar a ser religiosos” si sirven para aplacar o ganar el favor de los seres sobrenaturales, y que se diferencian de otros de tipo mágico, que intentan operar a través de fuerzas impersonales, y de aquellos de tipo social, que tienen como propósito el reforzar la estructura social o el facilitar las relaciones entre los individuos.

Parece claro que para completar el perfil de lo ritual en el sentido en el que será utilizado en este trabajo, hay que contar con la presencia de un elemento definitivo: el componente religioso, traducido normalmente en la presencia o la intervención de la divinidad con la que el hombre tiene el propósito consciente de comunicarse (Levy, 1982: 20). Se utilizará, por tanto, la visión apuntada por Leach (1968) para el que el término “ritual” debe emplearse sólo con aquellas prácticas que se vinculan con algún tipo de elemento religioso, reservando para el resto de acciones que tienen en común las mismas características, pero que están relacionadas con otro tipo de actividades, el concepto de “ceremonia”.

En resumen toda práctica ritual debe ser una acción formal, fija y repetitiva en la que es importante el elemento comunicativo expresado a través de símbolos y en la que interviene de alguna manera la divinidad (como destinatario, legitimador...).

4. LA VISIÓN DE LA ARQUEOLOGÍA. LA RELIGIÓN Y EL RITUAL EN LOS DISTINTOS PARADIGMAS ARQUEOLÓGICOS

Ya que, como es sabido, la Arqueología cuenta exclusivamente con los restos materiales para la reconstrucción de las sociedades del pasado, el estudio arqueológico de lo religioso implica la creencia de que, al igual que la mayoría de los aspectos que afectan a la vida de los individuos, los fenómenos religiosos se plasman de alguna manera en la realidad material. La Arqueología, sin embargo, presenta ciertas debilidades en su intento de analizar el hecho religioso. Como ya se ha señalado, la materia de estudio posee un importante componente inmaterial (creencias, plegarias, sonidos, sensaciones...) que, en la mayor parte de los casos, no se refleja de ninguna manera en los restos disponibles. Por otro lado, la metodología arqueológica presenta especiales dificultades tanto para identificar como para interpretar de manera correcta los vestigios del pasado religioso. Sin embargo, esto no puede suponer la imposibilidad de conseguir cierto conocimiento incompleto que, aún reconociendo la forzosa pérdida de información, es extremadamente valioso y significativo para la comprensión de las sociedades antiguas.

La consideración del papel de la religión y el ritual, sin distinguirlos muchas veces, en el marco de las culturas arqueológicas ha ido variando en función de la sucesión de paradigmas teóricos que se han encontrado en boga en cada momento y que han ido transformando las formas de acercamiento a estos fenómenos.

4.1 Primeras Aproximaciones Evolucionistas y Funcionalistas

Los primitivos intentos de detallar elementos religiosos del pasado a partir de la realidad material se hacen utilizando vestigios a los que, con un alto grado de especulación o directamente invención, se les asigna un papel de tipo sagrado. Ciertas ruinas especialmente propicias para la fabulación (Stonehenge, p.e) se interpretan en un contexto que mezcla componentes cronológicos poco claros y atribuciones funcionales inspiradas muchas veces en la leyenda (Insoll, 2004: 42; Trigger, 1989: 70).

Más adelante, dentro de los primeros ensayos de la Arqueología por establecer criterios científicos a partir de la clasificación y la ordenación tipológica de los objetos arqueológicos, los aspectos religiosos no serán una prioridad. Las consideraciones tecnológicas o económicas toman la delantera marcando una tendencia que perdurará durante muchos años. Tendrá que ser la Antropología de finales del XIX, tan influida por las teorías darwinistas, la que incluya una primera visión general de la religión al servicio del discurso evolucionista de la época. Así, los aspectos religiosos de la sociedad se prestarán de una forma privilegiada a la construcción de fases evolutivas que catalogan el grado de desarrollo social y moral de los pueblos no necesariamente prehistóricos. Frazer habla del proceso que parte de la magia y culmina en la aparición de la religión (*La Rama Dorada*, 1984), y Edward B. Tylor establece una serie de categorías que van desde el animismo al monoteísmo (*Primitive Culture*, 1929).

La perspectiva evolucionista impregnará durante mucho tiempo los estudios arqueológicos, pero a partir del segundo tercio del siglo XX se incorporarán nuevas posibilidades interpretativas a raíz de las aportaciones que traen las corrientes funcionalistas. Los trabajos de Malinowski en el campo de la Antropología, relacionan el comportamiento humano con unos sistemas sociales concebidos como

un conjunto de elementos funcionalmente interdependientes (Trigger, 1989: 245). La religión es uno de los elementos que valora esta nueva perspectiva sistémica y, ahora, la preocupación por el origen y la evolución, dejará paso a una visión que procura la integración de la religión, al igual que los aspectos sociales o económicos, en una suma de componentes conectados cuyo papel se explica atendiendo a la función que cumplen para la sociedad en la que se producen.

En este marco funcionalista se encuadran los trabajos de Grahame Clark aplicados a la Arqueología que sin embargo, y a pesar de los intentos por incorporar todas las facetas de la vida humana al estudio derivado de los restos arqueológicos, no conseguirá superar los obstáculos que el registro presenta para el estudio normalizado de lo religioso. Para este autor inglés, la Arqueología no debe ser el “estudio de las antigüedades” sino el “estudio de cómo vivían los hombres en el pasado” (1947:1). Ese pasado debe reconstruirse a través del registro arqueológico, pero Clark considera que éste muestra ciertas limitaciones, especialmente relevantes en determinados aspectos de la vida humana. Así, explica cómo, al margen de los condicionantes que afectan a la conservación de los restos, las probabilidades de poder estudiar la vida económica son mayores que las que se presentan para recomponer la organización social o las creencias religiosas, ya que estos últimos aspectos no se pueden conocer con la misma clase de análisis científicos. Para Clark el arqueólogo sólo puede obtener evidencias concretas de aquellos aspectos de la vida que están normalmente expresados en cosas materiales (*Ibidem*:152). En este sentido las posibilidades del estudio de la religión quedan limitadas, y a menudo distorsionadas por cierta tendencia a atribuir al campo de lo religioso todos aquellos fenómenos para los cuales no se puede avanzar una explicación racional (*Ibidem*:170).

En 1954 C. Hawkes sistematizaba esta misma dificultad al hablar de la existencia de una “jerarquía de inferencias” en el estudio de los

datos arqueológicos. Este autor configuraba una gradación de los distintos aspectos de una sociedad según la dificultad de su estudio a partir del registro material. En la cúspide de la pirámide, representando los elementos más inaccesibles para la Arqueología, situaba aquellos de los que se pueden inferir las “instituciones religiosas y la vida espiritual”. Hawkes señala el hecho de que sean precisamente estos aspectos, “más específicamente humanos”, los que son más oscuros para la disciplina arqueológica (1954:162).

En esta visión se transluce otra de las dificultades para el estudio de la religión como ya señalaba Binford (1972:213ss, en Chapa, 2000:12). De forma implícita se asume la idea de que los rasgos culturales son parámetros independientes y yuxtapuestos que no se condicionan entre sí. Lo religioso, considerado como ese aspecto en el que el ser humano trasciende completamente de su carácter animal y crea sólo a partir de su mundo conceptual y emocional, se convierte en un elemento que surge de la mente de forma arbitraria y cambiante, sin conexión con cualquier otro componente cultural y, en consecuencia, muy difícil de poder ser ordenado y conocido con criterios científicos.

En la práctica la religión se sigue tratando como un elemento secundario en los análisis, más interesados en describir las culturas arqueológicas en función de una acumulación de artefactos con una función perfectamente explicada, que en proporcionar a la religión un papel comprensible en la articulación de las sociedades y en la evolución y la transformación de éstas.

4.2 Aproximaciones marxistas

Todo lo contrario se observa en las aproximaciones que se hacen desde teorías marxistas. Éstas reclaman para la religión, encuadrada en el marco más amplio de la ideología, un carácter fundamental en el cambio social, incluso cuando su influencia se estima como

eminentemente negativa (Insoll, 2004: 51-53). Condicionadas por la concepción marxista de la historia y desde el materialismo dialéctico, la religión se entiende como una herramienta de control elaborada por una clase social elitista que la usa en su propio beneficio, imponiéndola al resto de la sociedad como forma de perpetuar las relaciones de dominación.

Estas ideas que inspirarán, por supuesto, los trabajos de la escuela soviética, se mostrarán influyentes también en Occidente (McGuire, 1992). El ejemplo más claro y temprano es el de la figura de Gordon Childe que desde su visita a la URSS en 1935 adoptará algunas de las posturas marxistas, aunque desde un punto de vista funcionalista (Trigger, 1989). Childe señalaba el papel de la ideología en la regulación y el funcionamiento eficiente de la economía. De hecho, mantiene que el facilitar este buen funcionamiento es la única posibilidad de asegurar su perduración. Más que determinada por la economía, como defendía el materialismo histórico, estima que la ideología sólo puede perdurar si facilita el funcionamiento del sistema económico. Si entra en contradicción con él, está abocada a su transformación para adecuarla a la realidad económica (Gordon Childe, 1977:28-29).

En la práctica, la consideración arqueológica del campo de lo religioso sigue estando postergada aunque Childe, con su insistencia en la necesidad de definir empíricamente las culturas, favorece que se remarque también la importancia de reconocer e investigar arqueológicamente los elementos relacionados con la expresión material de la “dimensión espiritual”, empezando por aquellos más obvios como los enterramientos, o las ofrendas funerarias (Gordon Childe, 1945).

4.3 Aproximaciones Procesuales, Nueva Arqueología

A partir de los años 60 arranca una nueva etapa en la concepción de la Arqueología que no podía dejar de afectar al estudio de los fenómenos religiosos, tanto en su faceta interpretativa como, sobre todo, metodológica. Las corrientes procesuales que se desarrollan a raíz de los presupuestos de la llamada Nueva Arqueología, comparten el interés por los procesos de cambio cultural y desarrollan una nueva concepción de cultura alejada de la tradicional postura descriptiva vinculada a una suma de tipos de artefactos (Caldwell, 1959: 304). El interés de estas teorías por la relación entre ecología natural y poblaciones humanas les hacen asumir la definición de cultura elaborado por White que la concibe como un “medio extrasomático de adaptación”. Un sistema adaptativo que es empleado en la integración de una sociedad con su medioambiente y con otros sistemas socioculturales. En los sistemas culturales “la gente, las cosas y los lugares son componentes de un campo formado por subsistemas culturales y medioambientales”. El primer deber de la Arqueología es explicar los procesos culturales, es decir “la articulación dinámica de estos subsistemas y su compleja interrelación” (Binford, 1965: 205).

La religión forma parte de este esquema incluida en el llamado “subsistema ideológico”, integrante a su vez de un todo, el sistema cultural. Para su estudio se dispone de la cultura material plasmada en los llamados “ideotechnic artifacts”, figuras de dioses, símbolos de agentes naturales o símbolos de clanes, que se caracterizan porque, en palabras de Binford, tienen su “contexto funcional primario en el componente ideológico del sistema social”(1962: 219-220).

Aunque se rechaza la idea de que sea inherentemente más difícil reconstruir la organización social o las creencias religiosas que el comportamiento económico, y Caldwell ya había señalado como algunas instituciones sociales pueden ser satisfactoriamente inferidas a partir

de los datos arqueológicos siempre que éstos estén causalmente conectados con adaptaciones ecológicas (1959: 305), Binford reconoce que la arqueología había hecho grandes progresos en la interpretación de los aspectos relativos al conocimiento técnico-económico, gracias a las aportaciones derivadas de las ciencias físicas y biológicas. No ocurría lo mismo con la correlación entre el comportamiento social o las creencias y la cultura material a partir de los avances de la Antropología. Sólo cuando esta correlación se establezca y se adquiera un conocimiento holístico de las características estructurales y funcionales del sistema cultural se podrá empezar a conocer la organización social y la ideología. Estas correlaciones se podrán fijar utilizando las técnicas de la etnología, ya que se considera que en el comportamiento humano hay un alto grado de regularidad a lo largo de la historia (Trigger, 1989:302).

Sin embargo, y a pesar de los innegables cambios en la forma de hacer arqueología, de entender las culturas y de focalizar el objeto de estudio, en la práctica, la religión se sigue considerando algo marginal. Su peso en los estudios es secundario y muchas veces esta dimensión es directamente ignorada (Insoll, 2004:47). Seguía sin elaborarse una metodología específica que precisara por ejemplo, el tratamiento que debe darse a los artefactos relacionados con el mundo religioso y el tipo de información que puede extraerse de ello.

4.3.1 Arqueología Analítica

Un paso más en la integración real de la religión en la estructura que explica el comportamiento humano viene proporcionado por otra corriente procesual desarrollada sobre todo en la obra de David Clarke, la Arqueología Analítica. Partiendo también de la Teoría General de Sistemas, se confía en la posibilidad de reconstruir el sistema cultural completo a partir de la interrelación de los restos materiales utilizando los sistemas cuantitativos de análisis. Por primera vez el intento de

objetivar los datos y tratarlos con métodos rigurosamente científicos, afecta también y de una forma clara al estudio de la religión.

La Arqueología Analítica considera el subsistema religioso como “la estructura compuesta de creencias relativas a lo sobrenatural, expresadas tanto en un cuerpo doctrinal como en una sucesión de rituales, que interpretan, desde el medio ambiente hasta la sociedad, en términos de su propia percepción” (Clarke, 1978: 102). Como en el resto de sistemas y subsistemas, la información fluye en ellos continuamente y se reorganiza para evitar trastornos e impedir el colapso. Los datos arqueológicos deben servir para trazar esta trayectoria cambiante en la que el sistema religioso se reajusta continuamente, teniendo en cuenta sin embargo, que existe un modelo general de comportamiento. Este modelo sugiere que el sistema sociocultural tiende a preservar los vestigios de sus antiguas trayectorias y su medio ambiente, tanto en su configuración social como material además de en su tradición oral. Es decir, que una vez que los elementos han demostrado su capacidad de adaptación, tienden a perpetuarse en los sistemas (*Ibidem*:112).

Para reconstruir esta línea de cambios y perduraciones se aboga por la utilización de un modelo inductivo que, a través de las técnicas estadísticas, apunte la relación entre este y otros subsistemas “más tangibles”.

4. 3.2. Procesualismo Cognitivo

El intento más destacado por generar una metodología capaz de objetivar y analizar los datos específicamente religiosos llega con las propuestas de la Arqueología Cognitiva, vuelta hacia lo simbólico y lo ideológico, expuesta en los trabajos de Colin Renfrew.

Renfrew acota claramente lo que debe ser el campo de estudio de la Arqueología. Esta ciencia tiene que estudiar las formas de pensamiento

del pasado a partir de lo que se infiere de los restos materiales. El pensamiento pasado se puede llegar a conocer porque se asume que no hay una evolución marcada en los estados de la cognición humana desde la aparición del *Homo sapiens*. Es decir, que el funcionamiento de la mente de los individuos del pasado no difiere notablemente de la actual. Por otra parte el pasado se concibe como una realidad existente en el mundo físico a través de las vidas de los individuos y de sus interacciones con los demás y con el medio, independientemente de que se pueda aprehender empíricamente. Por tanto el conocimiento que podemos tener sobre ese pasado se basa en nuestras propias observaciones e inferencias y debe construirse, no “reconstruirse”, ya que esto implicaría que se puede crear una visión unificada, algo imposible para Renfrew, no sólo por la falta del conjunto total de los datos, sino por la subjetividad de los distintos puntos de vista de las personas que pueden llegar a interpretar.

Para esta consideración del pensamiento una de las principales finalidades es el estudio de la habilidad humana para construir y usar símbolos, entendidos como algo que significan o representan otra cosa (Renfrew, 1994b: 5). En este contexto, el campo de lo religioso resulta ser uno de los que más fácilmente se presta al análisis. Renfrew señalaba, efectivamente, que una de las funciones más importantes que tienen los símbolos es la comunicación y mediación con el otro mundo (*Ibidem*: 6-7).

Así, desde esta postura, es capaz de establecer una metodología de estudio arqueológico de las religiones prehistóricas que se basa en la identificación del conjunto de elementos culturales y en el reconocimiento, dentro de este conjunto, de aquellos que son portadores de significados religiosos a través de símbolos, aunque su significado preciso no se conozca (Renfrew, 1985: 24; Renfrew y Bahn, 1993: 375-6; Renfrew, 1994a). En ocasiones se ha acusado a esta perspectiva de promover más propiamente una “arqueología del culto”

que una “arqueología de la religión” (Insoll, 2004:97). No obstante, la existencia de una metodología explícita para cuestiones expresamente religiosas, es un paso de vital importancia para los estudios de esta clase a los que proporciona una herramienta inédita de gran utilidad.

4.4. Corrientes Post-procesuales

A raíz de las críticas vertidas en los años 80 hacia la metodología procesual surgen una serie de corrientes opuestas que comparten su rechazo hacia los presupuestos de la Nueva Arqueología. Son las teorías postprocesuales o “anti-procesuales” en palabras de Renfrew (1994b: 3), de las que la Arqueología contextual o interpretativa de Hodder es la más representativa.

Para esta corriente la explicación en Arqueología queda sustituida por la interpretación subjetiva de cada persona. Sólo se comprenderá una cultura si se es capaz de adoptar su punto de vista. Esto implica un alto grado de relativismo y una imposibilidad general de verificación (Hernando, 1992: 27).

Desde estas corrientes se resalta que las aproximaciones procesuales han ido dejando de lado el componente individual. Incluso el cognitivismo procesual, con su insistencia en la atención a la mente humana, se refería a una mente de tipo colectivo (Insoll, 2004: 93), compartida por seres humanos cuyos “mapas cognitivos” no debían de ser muy diferentes entre sí (Renfrew, 1994b: 10).

Esta carencia tratará de superarse desde el postprocesualismo con un interés en el factor individual referido tanto a la persona que estudia, como al objeto de estudio en sí. De esta manera, se trata de lograr una comprensión interna del otro, de entenderlo “en sus propios términos”, incluyendo en este esfuerzo la comprensión del simbolismo (Hodder, 1991: 13). En este sentido coincide con la arqueología

cognitiva pero, como Renfrew señala, mientras a ésta le basta con avanzar en el “cómo” trabaja la mente de las comunidades antiguas, en la manera en la que actúa, la arqueología interpretativa se esfuerza por “entrar” en la mente individual de las personas del pasado haciendo un esfuerzo de empatía (1994b: 6-7).

Desde la clara inclinación por la dimensión simbólica se contempla el estudio de lo religioso, término éste demasiado general que se evita en favor de lo ritual (Insoll, 2004: 77-78), más apropiado para las posibilidades de estudio del simbolismo en la cultura material. Desde el punto de vista interpretativo, es en el marco de lo ritual donde el empleo de símbolos es más evidente y esencial y por esto la comprensión de los rituales sociales será de vital importancia para revelar los modelos con los que se elaboran las respuestas adaptativas (Hodder, 1982).

Lo ritual no puede considerarse un aspecto periférico del comportamiento humano, ni mucho menos un “epifenómeno” en la vida de las comunidades antiguas. Hodder definió el ritual como un conjunto de acciones en un contexto particular, que debe entenderse como un todo en relación a las estructuras de la sociedad (*Ibidem*, 1982: 167-171). Igualmente señaló cómo deben eliminarse esas definiciones que lo caracterizan por sus supuestas connotaciones esencialmente no funcionales y, más aún, las que lo atribuyen a esta categoría, simplemente porque la falta de comprensión de los datos impide asociarlo con cualquier otro fenómeno. En realidad, el arqueólogo impone así su ideología moderna que otorga, o no, sentido a las cosas en función de su eficiencia material (*Ibidem*, 1982: 172). Por esto, para desarrollar con éxito el estudio de lo ritual se insiste en la necesidad de una mejor comprensión del contexto simbólico y social de las evidencias, así como en el desarrollo de una hermenéutica interpretativa que estudie los actos rituales como si se trataran de códigos o lenguajes (Hodder, 1991:11).

4.5. Aproximaciones Materialistas y Neomarxistas

Al margen de las teorías postprocesuales cabe, por último, destacar una serie de interpretaciones diversas que miran el fenómeno religioso desde enfoques alternativos.

Desde posturas marcadamente materialistas, se han desarrollado las aportaciones procedentes de la Antropología ecológica (Vayda, Rappaport, 1968; Vayda, McCay, 1975; Reynolds, Tarnier: 1995) que para el tema de la religión ha tratado en algunos trabajos especialmente Roy Rappaport (1979; 2001). Estas visiones entroncadas en la tradición funcionalista (Friedman, 1974), estiman que la religión ayuda a ordenar y reglar los procesos económicos y sociales. En particular los medios rituales son, según estas aproximaciones, mecanismos humanos que utilizan las sociedades para controlar el impacto de su desarrollo sobre el medio ambiente. Rappaport afirma que los ciclos rituales sirven para regular el ecosistema (Rappaport, 1979:106). En este caso la infraestructura no sólo tiene un peso determinante, sino exclusivo, en la configuración social (Hernando, 1992:22).

Un punto de vista opuesto, es el que en los últimos años se ha venido configurando desde aproximaciones de carácter neomarxista que se han desplazado desde el materialismo, hacia posturas cada vez más idealistas. Autores como Shanks, Tilley o Parker Pearson hablan de ideología incluso sin mencionar explícitamente el contexto material (Trigger, 1989: 341). En general, los fenómenos no económicos han ido creciendo en importancia para estas visiones idealistas y el papel de lo económico deja de determinar o dominar las prácticas ideológicas, para pasar a establecer con ellas una “relación recíproca y dialéctica” (Miller y Tilley, 1984: 148).

La ideología toma un papel activo dentro de la formación y el funcionamiento de las sociedades. Expresada en símbolos sociales,

reglas y rituales, la ideología sirve como herramienta para la competición entre grupos sociales o individuos, o para establecer y legitimar un dominio (Kristiansen,1984:77) . Parker Pearson, por ejemplo, ha resaltado cómo la religión contribuye a crear relaciones de dependencia social, legitimando la existencia de privilegios para los linajes con mayor riqueza y una relación más estrecha con la divinidad (Parker Pearson, 1984a).

Desde otra perspectiva, se ha querido buscar la plasmación de la dimensión simbólica del ser humano en los paisajes arqueológicos. Muy influidos por los enfoques de R. Bradley, trabajos como los de Felipe Criado y su equipo han profundizado en esta visión definiendo el paisaje como “el producto sociocultural creado por la objetivación, sobre el medio y en términos espaciales, de la acción social tanto de carácter material como imaginario” (Criado, 1999: 5). La faceta simbólica del ser humano puede, por tanto, quedar reflejada en la visión que el ser humano tiene de su entorno. Además, se estima que ésta puede reconocerse y estudiarse con garantías a partir del aparato metodológico que se articula (Criado, 1999) y que debe ser capaz de “objetivar la subjetividad y contrastar la interpretación” (Criado, 2006: 249).

Para terminar puede destacarse cómo en los últimos años los estudios sobre la Arqueología de la Religión se han centrado sólo en aspectos parciales de las religiones antiguas. El mundo de la muerte ha tenido una especial trascendencia en los estudios arqueológicos, en muchas ocasiones, acaparando todos los intentos de aproximación al mundo de lo sobrenatural y a su gestión por parte de los vivos. Otros aspectos con más dificultades para ser analizados o detectados en el registro han quedado relegados a un segundo plano (Insoll, 2004: 67-71). En general la Arqueología de la Religión es un campo tratado tardíamente en los estudios arqueológicos que necesita reevaluar las aproximaciones teóricas y avanzar hacia un marco metodológico e

interpretativo (*Ibidem*: 146-7) que proporcione herramientas de análisis válidas para el cada vez más amplio campo de evidencias.

5. SOBRE EL SACRIFICIO

5.1 Definición

Tras las nociones de “religión” y “ritual”, es adecuado introducir en este punto el concepto que articula este trabajo y para lo que parece necesario establecer una definición. Aunque no es un término controvertido o especialmente polisémico, conviene clarificar el sentido con el que será utilizado en la Tesis.

Se adoptará para ello una reciente definición del sacrificio que recoge aportaciones anteriores, y en la que se explica, de manera general, como un elemento del culto en el que un objeto, un animal o un ser humano, es sustraído de su calidad profana para ser entregado a seres sobrenaturales. Se entiende que, de manera más particular, el término alude a la ofrenda cruenta que implica la muerte de un ser animado en el acto de consagrarlo a una divinidad (VV.AA., 2001: 500). La noción de ofrenda es un componente esencial del concepto y, de hecho, está en la misma etimología del término latino del que deriva directamente nuestra palabra; *sacrificium*, significa literalmente “ofrenda a una divinidad” (Román, 1996: 267) .

Desde la Historia de las Religiones y, muy especialmente desde la Antropología, el sacrificio ha sido tratado de forma privilegiada avanzando los principales esfuerzos por establecer su naturaleza. De hecho, el análisis del ritual sacrificial ha influido decisivamente en el desarrollo teórico de ambas disciplinas generando y cambiando modelos interpretativos (Bonte, 1992). La tradición de los estudios es, por tanto, larga y fecunda y no se pretende aquí repasarla exhaustivamente, sino mencionar aquellas aportaciones que han contribuido más

decisivamente a resaltar los elementos que individualizan el sacrificio, o que han tenido una influencia más clara sobre los acercamientos históricos y arqueológicos.

El interés de la investigación hacia el fenómeno, se remonta hasta el siglo XIX. La antropología decimonónica se pregunta por el origen y la justificación de una práctica que se reconoce como universal a lo largo de la historia lineal y evolutiva de las religiones. Así, en la búsqueda de los orígenes del ritual, los primeros estudios vuelven la vista hacia aquellas actividades que se consideran más primitivas y simples en la Historia de la Humanidad. En los trabajos del antropólogo Robertson Smith las raíces del sacrificio se explican a partir de las prácticas totémicas en las que se impone la muerte y el consumo colectivo del animal sagrado. Para este autor, el sacrificio tenía por objeto permitir un consumo normalmente vedado a los seres humanos (Hubert y Mauss, 1968:197). Desde esta aproximación y en línea con el pensamiento de la época, se otorga a las prácticas de sacrificio una génesis única y universalmente aplicable.

La definición moderna del término, no empezará a fijarse hasta la obra de dos antropólogos franceses, Henri Hubert y Marcel Mauss. Su *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* (1889) será enormemente influyente en toda la investigación posterior y muchas de sus observaciones siguen hoy perfectamente vigentes. La principal contribución de Hubert y Mauss consiste en establecer un esquema básico del ritual en función del sentido de los actos que lo componen y que, aunque variables en las distintas religiones, se considerarían comunes en lo esencial. Los autores interpretan el sacrificio como un tipo de ofrenda ritual en la que la víctima pasa al dominio de lo religioso, es decir, se consagra. Por este motivo, el momento de la muerte debe estar precedido de una serie de actos capaces de revestir a la ofrenda de un carácter sagrado - aspersiones de agua lustral, abluciones...-. La sacralidad que se adquiere en el proceso y que

impregnaría también a los objetos, los lugares o las personas que participan en el ritual, permanece en ellos después de que se realice la ofrenda, por lo que antes de volver a incorporarse al mundo profano, ésta debe ser eliminada mediante una serie de “actos de salida”. De esta manera, el ritual de sacrificio queda enmarcado entre una serie de ritos preliminares (“de entrada”) y otros de cierre.

Aunque la consagración del objeto ofrecido no es exclusiva del sacrificio, sí caracteriza este ritual el hecho de que el objeto consagrado es modificado en su naturaleza, ya que es destruido. Para Hubert y Mauss, cuando las fuerzas religiosas se concentran con cierta intensidad en un objeto, no pueden hacerlo sin destruirlo. La fuerza sobrenatural supone también un peligro para el sacrificante que trata de establecer una relación con lo sagrado. Por esto, se hace necesario un intermediario que lo reemplace y que le permita establecer una comunicación segura con la divinidad para la que la víctima destruida es la herramienta adecuada. Este tipo de relación con el mundo sagrado, aunque peligrosa, es inevitable para los hombres ya que se trata de una exigencia de los propios dioses. La divinidad lo reclama de forma obligatoria para proporcionar, a cambio, sus favores. El sacrificio es a la vez un acto útil y beneficioso para los que lo practican, y una obligación religiosa que debe ser cumplida. Por esto Hubert y Mauss consideran el sacrificio como un instrumento de unión con el dios por el que se modifica el estado de la persona moral que lo ha efectuado, o de ciertos objetos a los que afecta (1968: 205). Esta idea inspirará una serie de trabajos posteriores que, sobre todo en la tradición francesa y británica, se aproximan al sacrificio en la misma línea.

Jean Cazeneuve, por ejemplo, parte de estas concepciones para profundizar en los tipos de sacrificio y establecer una distinción entre lo que llama “sacrificio-don”, en el que la víctima es inmolada para ofrendarla simplemente, y el “sacrificio-comunión”, en el que, además, es consumida en parte por los fieles (1971: 243). También se remarca

que si, cómo señalaron Hubert y Mauss, la finalidad del sacrificio es la comunicación con lo sagrado aún a pesar de los peligros que implica, el sacrificio-comunión, que supone una relación todavía más próxima con el dios sería difícil de explicar según este modelo. Por esto, para Cazeneuve la relación con lo sagrado no es un fin sino un medio para lograr algún favor del dios (*ibidem*: 245-46). La inmolación del animal manifiesta de un modo más explícito que se realiza una ofrenda, usando para ello la forma extrema de renuncia que es la destrucción de lo que se ofrece. En este sentido, el sacrificio manifiesta el estado de dependencia del hombre y su sentimiento de culpa.

Junto al tema de la comunicación y la comunión con lo divino, se han añadido nuevos aspectos en visiones más modernas como la de René Girard (1983), que ha remarcado el importante papel que juega la violencia en la definición del sacrificio. Para este autor, la violencia está presente en todas las sociedades y puede provocar una escalada de destrucción si no se consigue controlar. En sociedades que carecen de un sistema judicial que racionalice y limite la venganza, se está expuesto a que esta agresividad se desborde de forma descontrolada. Por eso, es en estas comunidades, donde lo sagrado en general, y el sacrificio en particular, cumplen una función social de vital importancia ya que tiende a apaciguar los comportamientos violentos. El sacrificio contribuiría a moderar la violencia interna porque convierte a la víctima en un sustituto sobre el que se vuelca la agresividad, evitando que ésta recaiga sobre otros individuos y cortando así la espiral de violencia social. En este sentido, el sacrificio se entiende como una eficaz herramienta para mantener la integridad de la comunidad, restaurar la armonía y reforzar la unidad social.

Desde otra perspectiva, también W. Burkert (1983) se refiere al tema de la violencia pero fijándose en el origen del ritual y asociando las raíces del sacrificio a las prácticas cazadoras de las sociedades paleolíticas. La violencia implícita en el sacrificio sería una

consecuencia de nuestro comportamiento en tanto que animales depredadores. Esta violencia habría quedado grabada mediante la transmisión cultural y se mostraría de forma evidente en el momento de la caza practicada en grupo. Sin embargo el *shock* que causa en los seres humanos el derramamiento de sangre, tiende a hacer resurgir la inhibición biológica que incita a preservar la vida. Para poder superarlo, los hombres son educados en consecuencia y el proceso de la caza se ritualiza. Cuando, con el tiempo, la caza deja de ser elemento esencial para la supervivencia, el proceso, lejos de desaparecer, se mantiene transformándose, sin embargo, el origen del universo simbólico al que se asocia. Ahora, será el contexto doméstico el que pase a ser fuente de símbolo. La víctima se extraerá, desde entonces, de las nuevas fuentes de comida y recursos y será sacralizada antes de morir.

A partir de los años 80 del s. XX comienza a establecerse una nueva visión del sacrificio que tiene su origen en la obra publicada por Marcel Detienne y Jean Pierre Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays Grec* (1979). Desde el enfoque de la historia de las religiones y apoyándose en el análisis del mito, se define el sacrificio griego resaltando aspectos como la importancia social de la manipulación de los restos de la víctima, el cocinado como elemento de civilización, o el simbolismo del reparto posterior. El sacrificio deja de considerarse un comportamiento sólo religioso, y casi irracional, para pasar a verse como todo un sistema de reglas y normas pensadas que regulan el cosmos, la relación con los dioses y con la sociedad (Grottanelli 1993a: 16).

La notable influencia de esta nueva perspectiva puede rastrearse en trabajos posteriores que insisten en resaltar el papel social y el poder ideológico del rito, especialmente a través de la comensalidad y el banquete (Grottanelli y Parise , 1993; Georgoudi, Koch Piettre y Shmid, 2005; Mehl y Brulé, 2008)

En los últimos años, el convencimiento de que la variedad de modelos existentes hace difícil - si no abiertamente imposible - la elaboración de una teoría general y universal del sacrificio, ha propiciado la aparición de estudios limitados a ámbitos culturales concretos y a aspectos específicos del fenómeno como son los lugares destinados al ritual (Bergquist, 1988; Étienne y Le Dinahet, 1991), el papel simbólico de los animales (Poplin, 1989; Isager, 1990, Grant, 1991) o la perspectiva iconográfica del rito (Hägg, 1992; Van Straten, 1995; Ekroth, 2006).

En resumen se puede decir que, independientemente del tipo de aproximación teórica, la mayor parte de los estudios sobre el tema resaltan una serie de aspectos recurrentes. Dentro del sistema religioso y de creencias, el sacrificio es una forma de relacionarse y de establecer comunicación con la divinidad, por medio de una ofrenda especial que espera intervenir o modificar, de alguna manera, la voluntad divina. Pero además es una importante fuente económica de riqueza. En los centros en los que el sacrificio se realiza de modo institucionalizado, además de los beneficios de la gestión del ritual, el aprovechamiento de los restos de la víctima no destruidos, puede proporcionar importantes beneficios. De entre los muchos recursos que pueden ser explotados, hay que destacar especialmente la importancia de la piel, que se convierte en frecuente objeto de intercambio y comercio (Grottanelli, 1993a:41; Scheid, 1993:283; Zaccagnini, 1993:92). Por último, el sacrificio como ceremonia pública puede reflejar determinados aspectos de la estructura social. El consumo y el reparto que habitualmente suceden a la inmolación del animal, pueden marcar la pertenencia o no a ciertos grupos, reforzar la cohesión que se produce entre ellos (Lissarrague y Schmitt, 1993) o proporcionar un acceso popular a la carne que, en muchas ocasiones, es casi exclusivo del ámbito religioso (Milano, 1993; Grottanelli, 1993b).

5.2 El fenómeno del sacrificio desde la Arqueología

Para analizar el sacrificio en las sociedades históricas, la recurrencia a la Arqueología no ha sido nunca prioritaria. La naturaleza de los acercamientos arqueológicos a la religión y al rito, como se ha señalado, no han conseguido terminar de establecer una metodología adecuada para identificar e interpretar la parte material que el sacrificio, en su condición de ritual, deja tras de sí. La complejidad que puede entrañar el rito, la cantidad de variantes que pueden incorporarse al mismo, la casi completa imposibilidad de atribuir inequívocamente elementos del registro arqueológico a la práctica sacrificial y, en general, las dificultades de comprensión que presenta un elemento del código religioso cuando éste no se comparte, hace que, como muchos otros aspectos de las religiones históricas, se haya estudiado buscando en primer lugar la evidencia explícita de los textos escritos. Los estudios sobre el tema están evidentemente condicionados por la presencia o ausencia de fuentes literarias y epigráficas en los distintos contextos culturales, y por la información que de ellas puede extraerse. A menudo la visión que tenemos, depende casi exclusivamente de estas fuentes, y los análisis basados en el registro arqueológico son, en el mejor de los casos, un complemento que apoya el discurso previamente elaborado, que lo ejemplifica o lo ilustra, y, en realidad, casi siempre, el elemento que queda sustituido.

Sirve de ejemplo claro, la imagen que tenemos del sacrificio grecolatino, referencia para casi cualquier otra práctica sacrificial en el mundo antiguo, y cuya visión se ha configurado a partir de las noticias procedentes de las obras dramáticas y los escritos de historiadores o filósofos. Las aportaciones de la Arqueología en este campo, han ido siempre por detrás de la visión literaria.

No obstante, la generosidad de las fuentes escritas en este caso, tiene grandes ventajas. Puede proporcionar datos de máxima relevancia

para la comprensión del fenómeno que permiten enfoques impensables en otros contextos culturales. Así, por ejemplo, se puede estudiar con ciertas garantías de éxito el desarrollo preciso del ritual, la terminología para designar personas, acciones e instrumentos, la relación de cultos concretos con divinidades específicas, o incluso el trasfondo mítico que explica y justifica socialmente el sacrificio. Sin embargo la misma situación, tan inicialmente favorable, propicia que se haya retardado la incorporación de perspectivas basadas en la realidad material. Sólo cuando ya se ha establecido una imagen clara, aunque incompleta, de lo que se estudia, se recurre a la búsqueda de sus restos en el registro arqueológico a través primero de análisis iconográficos con el objeto de identificar y clasificar la parafernalia litúrgica, luego de estudios espaciales que delimitan los lugares y las estructuras en las que se desarrolla el culto y, sólo muy recientemente y aún de forma excepcional, estudios arqueozoológicos que analizan los desechos óseos del ritual (*vid.* p.e para el caso griego Berthiaume, 1982; Burkert, 1983; Durand, 1987a; Étienne y Le Dinahet, 1991, Jouanna, 1992; Mehl, 2000; Reese, 2005; para el romano: Scheid, 1993; 2005a; 2005b Santini, 1993; Beard, North y Price, 1998).

Las fuentes literarias no sólo condicionan la visión que tenemos del sacrificio grecolatino sino de todos aquellos contextos culturales para los que han proporcionado información. La influencia es tan evidente que provoca, incluso, que los estudios actuales fijen la atención en los mismos elementos que despertaron el interés de los escritores clásicos preocupados de sistemas religiosos que no les eran propios. Del sacrificio etrusco, por ejemplo, se remarca tradicionalmente su fuerte relación con las prácticas de adivinación a través de la consulta de las vísceras de la víctima. Es ésta una visión claramente derivada de las fuentes literarias romanas y de su mención a la *Etrusca disciplina* y al sacerdocio especializado que lo ejercía. No sabemos prácticamente nada - ni se ha despertado preocupación por saber - sobre las actividades sacrificiales que quedarían al margen de la adivinación y que

suponemos que existirían igualmente, atendiendo a la diferenciación que la literatura establece entre las víctimas destinadas a fines adivinatorios (*hostiae consultatoriae*) y las que se consideran una ofrenda propiamente dicha (*hostiae animales*), (Briquel, 2004:140-144).

Una situación semejante se presenta con el sacrificio de tradición fenicio-púnica. En la estela de los escritores de la Antigüedad, las aproximaciones a este tema derivan pronto hacia el aspecto más llamativo del ritual semita, el llamado sacrificio *molk* en el que parece que las víctimas eran niños de corta edad.

La fascinación hacia este aspecto ha llevado a la búsqueda a través de la arqueología de los indicios materiales que confirmen los datos de las fuentes, por lo demás, completamente sesgadas y parciales . El estudio de los *tofet* o áreas sagradas al aire libre donde se enterrarían los restos de estos rituales tiene una larga tradición historiográfica (Wagner, 1992; Ribichini, 2000 con bibliografía anterior; Bénichou-Safar, 2004; Ruiz Cabrero, 2007) y su estudio ha generado nueva información literaria y epigráfica procedente de las estelas funerarias que se han localizado en ellos. Sólo en su relación con este tema, como posibles ritos de “sustitución”, se han desarrollado algunos estudios en los que se considera el fenómeno de los sacrificios animales en contextos funerarios. Es paradigmático el de Fedele y Foster (1988) sobre el *tofet* de Tharros.

Sabemos poco, en cambio, de las prácticas sacrificiales vinculadas a cultos ordinarios o a fechas importantes en el calendario litúrgico antiguo del que se conocen algunas fiestas con nombres significativos. En Chipre, por ejemplo, se celebraba las fiestas del plenilunio y el novilunio en un mes conocido como el del “sacrificio a Shamash” (Wagner, 2001: 50).

No pueden dejar de mencionarse, sin embargo, algunos intentos de reconstruir el desarrollo del rito o de conocer aspectos relevantes sobre la regulación de la práctica a través de documentos epigráficos excepcionales como son las tarifas sacrificiales (Lipinski 1992 a y b; 1993; Amadasi Guzzo, 1993).

Aunque se ha aumentado considerablemente el volumen de información, en realidad se trata de estudios que descuidan las cuestiones metodológicas e interpretativas, sólo con algunas excepciones. Los progresos para establecer herramientas con las que se puedan generar datos a partir del registro arqueológico por sí mismo, se ven obstruidos al contar con una idea previa de qué y cómo es el objeto de estudio. Puede decirse que, en este panorama, las más interesantes aportaciones a una arqueología del sacrificio proceden paradójicamente de los estudios realizados en aquellos contextos culturales en los que el ritual es “literariamente” más oscuro.

En este sentido, se pueden mencionar los esfuerzos hechos por los estudiosos de la Protohistoria reciente de la Galia y de las sociedades del Hierro británicas. En el segundo caso, es conocida la larga tradición de la historiografía inglesa en lo que se refiere a cuestiones de metodología, por lo que no es extraño que la discusión en torno a un controvertido fenómeno ritual, los depósitos de animales que se conocen en Danebury y otros yacimientos, haya estado acompañado de un intenso debate metodológico sobre la identificación y la interpretación del rito (Hill, 1985; 1996; Grant, 1989; 1991; Cunliffe, 1992). De igual manera los espectaculares hallazgos en los llamados *enclos galos* y *Viereckschanzen* centroeuropeos, recintos destinados presumiblemente a actividades sagradas, que se encuentran delimitados por un foso excavado en la tierra y, a menudo, colmatado con abundantes restos cerámicos y óseos en buen estado de conservación, han permitido desarrollar una serie de estudios enfocados a la identificación y análisis de los restos procedentes de la acción ritual, normalmente sellados tras

la misma. Por otra parte la recuperación de los restos óseos provenientes de las excavaciones en necrópolis, ha permitido comparar entre los materiales de distintos contextos, y establecer marcos interpretativos de comparación. (*vid.* p.e. Rybová y Soudský, 1962; Cadoux y Lancelin, 1987; Lepetz, 1982; Buchsenschutz, 1991; Méniel, 1991; 1992; 1997; 2000; 2001; 2004; Brunaux, 1981; 1986; 1991; 1996; 2000a,b y c; 2005; Brunaux *et alii*, 1985; 1999).

5.3 El Sacrificio Ibérico en la Arqueología Ibérica

Si nos centramos en el contexto peninsular comprobaremos inmediatamente que la naturaleza del sacrificio practicado por los pueblos ibéricos nos es desconocida casi por completo. Como ocurre con muchos otros fenómenos de la, igualmente mal conocida, religión ibérica, ignoramos la mayor parte de los aspectos que particularizan el ritual. A diferencia de otros elementos, sin embargo, sobre el sacrificio se conocen escasos detalles no sólo por problemas derivados de enfoques teórico-metodológicos o de falta de hallazgos, sino, sobre todo, por la escasísima repercusión del tema en la investigación arqueológica. El sacrificio como objeto de análisis en sí mismo no ha suscitado un interés particular entre los estudiosos de la Cultura Ibérica.

La invisibilidad del fenómeno se ha visto favorecida por la situación de las fuentes. No tuvo la suerte de llamar la atención de los autores clásicos que han llegado hasta nosotros, no fue objeto frecuente de representación iconográfica explícita y no parece haber dejado un rastro material identificable con facilidad. En un estado muy incipiente de los estudios sobre la religión ibérica esta falta de evidencias claras llevó incluso a poner en duda la existencia de la práctica sacrificial entre los íberos (Blázquez, 1957: 83). Blázquez señalaba cómo en los santuarios no habían aparecido “huellas de sacrificios, ni restos de altares, ni depósitos con los restos de la víctima” (*Ibidem*), a la manera de otros contextos mediterráneos.

La carencia cierta de este tipo de hallazgos, no parece ser definitiva y, efectivamente, no impedirá cuestionar estas dudas en los años siguientes. La ocasión la proporcionará el estudio del conjunto de exvotos de bronce procedentes de los santuarios ibéricos, entre los que se encuentran algunas figuras zoomorfas. Para G. Nicolini los exvotos de animales estarían destinados a reemplazar las víctimas del sacrificio cuya existencia acepta de manera algo intuitiva (Nicolini, 1968: 42). Sin embargo, para apoyar su afirmación introduce un argumento que será citado con posterioridad de forma recurrente. Se trata de un pasaje de Estrabón (III, 3,6) en el que se dan noticias sobre algunas de las particularidades de los sacrificios de los lusitanos. Como ocurrirá en las décadas siguientes favorecido por la carencia de fuentes para el marco específicamente ibérico, las prácticas que Estrabón atribuye claramente a un pueblo prerromano se extrapolan sin reparos ni crítica a cualquier otro ámbito peninsular. Más adelante el propio Blázquez aumentará el corpus de referencias literarias latinas relativas al sacrificio en la Protohistoria y recogerá una serie de datos arqueológicos, epigráficos e iconográficos con el objeto de obtener “la confirmación arqueológica” (Blázquez, 1975: 144-45; 1983a: 232-237). A pesar de la confusión espacio-temporal y de los recelos que pueden suscitar algunas hipótesis sostenidas de forma demasiado aventurada con los datos disponibles, los trabajos de este autor son el primer esfuerzo por recopilar globalmente evidencias que remiten a las prácticas sacrificiales y por articular un análisis en el que el sacrificio es el tema central.

No sólo será el primer intento sino, prácticamente, el único en mucho tiempo, ya que el tema no tendrá ninguna continuidad como foco de interés en sí mismo. No obstante, aunque no se desarrollarán estudios centrados en un aspecto tan específico y complejo como éste, los avances de las últimas décadas en el conocimiento de la religión de los Íberos sí permitirán dar a conocer una serie de trabajos en los que, de manera dispersa y heterogénea, se publicarán datos relativos a la práctica del sacrificio en distintos ámbitos de la geografía ibérica.

Muchos de estos trabajos han sido recopilados recientemente por T. Moneo en el apartado que le dedica a este rito en su Tesis Doctoral (Moneo, 2003: 375-77).

Los espacios dedicados al culto, sobre todo, los que pueden identificarse como santuarios son, como es lógico, de vital importancia para el conocimiento de las prácticas rituales, y los que, en principio pueden abordarse con mayores garantías de éxito. Es precisamente en este nivel, donde la historiografía arqueológica ibérica ha centrado sus principales esfuerzos cuando se ha aproximado a la religión. Los trabajos sobre los santuarios o los supuestos lugares de culto urbanos denominados “edificios singulares”, han gozado de una importante continuidad a lo largo de los últimos años, desde los intentos, tanto de sistematizarlos (*vid. p.e* Lucas, 1981; Prados, 1994; Aranegui, 1994; Gracia, Munilla y García, 1994; Moneo, 1995; Bonet y Mata, 1997; Almagro y Moneo, 2000), como de analizar sus elementos votivos desde el punto de vista iconográfico o del de su función en el ritual (Álvarez-Ossorio, 1941; Cuadrado, 1952; Nicolini, 1968; 1969; 1977; Prados, 1988; 1992; 1996; Ruiz Bremón, 1988 a y b; Bonet *et alii*, 1990; Lillo, 1991; Izquierdo, 2003; 2006; Olmos, 2006; Rueda, 2007; Brotons, 2007). A excepción de ciertas actividades de ofrenda, el aspecto de la práctica del rito, y el de la práctica del rito sacrificial en concreto, se han tratado de forma muy superficial.

En otros contextos como los funerarios, el estudio de los rituales ha tenido un desarrollo más intenso directamente vinculado al interés que la investigación arqueológica ibérica ha manifestado hacia las necrópolis, especialmente en la década de los 80 y los 90 (Blánquez y del Val, 1992). El auge de los hallazgos y las excavaciones de cementerios se une a una renovación de los planteamientos teórico-metodológicos incitada por los presupuestos de la Nueva Arqueología que se hacen sentir en el ámbito peninsular. La llamada “Arqueología de la Muerte” se pone de moda en los estudios ibéricos y el estudio de

los ritos en estos ámbitos se desarrolla de forma paralela. Las necrópolis cuentan con una serie de ventajas a la hora de abordar este tema.

En primer lugar, no han tenido que enfrentarse a problemas de identificación de su función ni a dudas sobre el carácter religioso de la mayoría de las actividades que se realizan en ellos. La predisposición para encontrar y reconocer restos de acciones rituales en estos lugares, evidentemente, favorece que se hayan encontrado. Además los conjuntos cerrados que son casi siempre las sepulturas, aumentan las posibilidades de que los restos de la acción ritual permanezcan inmutables y por tanto puedan individualizarse y estudiarse.

Como cabría suponer, los principales ritos analizados en los contextos funerarios son los destinados a enterrar el cadáver del difunto. Sin embargo, también pueden observarse a partir del registro arqueológico otro tipo de acciones que completarían las honras fúnebres. Es con esta perspectiva con la que los sacrificios pueden cobrar protagonismo y pasar a considerar la presencia de restos de fauna en las sepulturas como una forma de inferir ofrendas de tipo animal o banquetes funerarios, no siempre fáciles de diferenciar. La mención a restos faunísticos en las tumbas ibéricas es muy frecuente para todas aquellas necrópolis que se han excavado modernamente. No lo es tanto, sin embargo, la publicación de análisis específicos de este tipo de registro y menos aún, de estudios que avancen interpretaciones sobre la práctica ritual más allá de la mención de su existencia. Algunas excepciones pueden encontrarse en los trabajos de las necrópolis de Coimbra del Barranco Ancho, en Murcia (García Cano *et alii*, 1997; 1999) o de Turò dels Dos Pins, en Barcelona (Mirò, 1992; Garcia i Roselló, 1993).

Por último, también los contextos domésticos pueden ser adecuados para encontrar actividades rituales relacionadas con el sacrificio. Sin

embargo, en los espacios de hábitat, las prácticas que catalogamos como rituales se encuentran más evidentemente con su principal problema arqueológico: la identificación y la diferenciación clara de las actividades que carecen de sentido religioso. En estos espacios, se hace aún más complejo diferenciar por ejemplo un conjunto faunístico relacionado con prácticas de consumo ordinario, de aquel en el que los animales se hayan matado dentro de un marco cultural.

A pesar de todo, en los espacios domésticos se documenta precisamente el que es quizá el único rito que, aunque no exclusivo, sí se encuentra bien individualizado y estudiado en el contexto ibérico: las inhumaciones infantiles bajo el pavimento de las casas. Desde los primeros hallazgos que se remontan a los años 50, se han sucedido los trabajos sobre el tema (repasados recientemente en Almagro Gorbea y Moneo, 2000:157), siendo objeto de monografías específicas (CPAC, 1989 (14)) y renovándose el catálogo de inhumaciones conocidas (Falomir y Muriel, 2006). Las interpretaciones más tempranas vinculan estos depósitos con enterramientos de niños que, por su corta edad, no han adquirido plenos derechos dentro de la comunidad en el momento de su muerte y que, por tanto, no pueden ser incinerados en las necrópolis (Barriol i Jove, 1989: 11). En los últimos años se ha añadido la hipótesis que las asocia con prácticas sacrificiales cruentas en las que las víctimas serían individuos de corta edad (Gusi, 1989; Oliver, 1989:59). En relación con estos depósitos se han mencionado otras inhumaciones, formalmente muy semejantes, en las que los restos enterrados pertenecen a animales jóvenes, ovicápridos o suidos, casi siempre. Éstas se interpretan tradicionalmente como ofrendas de fundación. Apuntándose la relación de ambos fenómenos, y con el sacrificio fenicio-púnico en mente, se ha propuesto que los animales ejercieran como víctimas de sustitución en unas prácticas semejantes al *molchomor* fenicio (Guérin, 1989: 73, Barbera *et alii*, 1989: 166, Oliver y Gómez, 1989: 59).

Aunque estos depósitos tienen algunas características que favorecen su reconocimiento e identificación en diversos yacimientos, es muy posible que no fueran éstas las únicas actividades sacrificiales que se llevarían a cabo en el ámbito doméstico ya que, para las sociedades ibéricas, al igual que para la mayor parte de las sociedades del mundo antiguo, este espacio no es inequívocamente profano y no está libre de ser escenario de la comunicación con el mundo sobrenatural. En esta línea, los trabajos de A. Oliver recopilando los yacimientos en los que se documentan restos vegetales, animales y humanos en posible relación con prácticas rituales, son significativos (Oliver, 1996; 1997; 2003-04).

Desde otra perspectiva, han sido especialmente fecundos los trabajos que se han acercado al tema a partir de los análisis iconográficos. Dentro del corpus de piezas ibéricas se encuentran algunos hallazgos interesantes en este sentido, aunque bastante limitados. El más destacado es un exvoto de bronce conservado en el MAN que representa una figura masculina degollando explícitamente un pequeño cordero (Olmos, 1992: 146-147). La pieza analizada en varias ocasiones y con distintas perspectivas por Ricardo Olmos (1992a; 1996a; 2001) es el documento que manifiesta más claramente connotaciones sacrificiales de todos aquellos con los que contamos en la actualidad. No obstante, afortunadamente existen otros ejemplos iconográficos que han sido mayoritariamente estudiados por Olmos (2001) en un interesante artículo en el que se ocupa de los espacios del sacrificio a partir de estas piezas.

En su relación con el sacerdocio, otro tema mal conocido, se ha tratado en otros trabajos (Chapa y Madrigal, 1997; Chapa, 2006a) que llaman la atención sobre la posible presencia de especialistas del culto en la sociedad ibérica. Concretamente para los estudios sobre el sacrificio abren nuevas perspectivas, por ejemplo al incorporar nuevas lecturas sobre algunas esculturas del conjunto de Porcuna, o al añadir

al cuerpo de documentos de análisis los cuchillos de filo curvo que ya habían sido asociados al sacrificio por Quesada (1997:166-68).

Por último pueden citarse estudios que infieren prácticas sacrificiales religiosas desde la evidencia faunística que, para la Cultura Ibérica, han estado motivados principalmente por la consideración del papel religioso de un animal emblemático: el caballo y por el interés que su estudio ha suscitado en una serie de investigadores encabezados por F. Quesada (Quesada y Zamora, 2003; Liesau, 2005; Quesada y Gabaldón, 2008).

CAPÍTULO 2
SOBRE CUESTIONES METODOLÓGICAS

1. INTRODUCCIÓN

La articulación de principios metodológicos adecuados para el estudio de los restos materiales generados por la actividad religiosa, es una carencia de la disciplina arqueológica que ha sido puesta de manifiesto repetidas veces (p.e. Renfrew, 1985:11; 1994a:47; Cerrillo, 1990; Prados, 1994: 128). Estos problemas se extienden prácticamente a todos los niveles, desde algo tan esencial como su distinción clara en el registro arqueológico hasta la falta de un marco interpretativo válido.

Sin embargo, resulta necesario explicitar los parámetros en torno a los cuáles se quiere apoyar la investigación. Después de clarificar las nociones claves de este trabajo y de repasar las distintas aproximaciones que se han hecho sobre el tema, conviene establecer algunos principios, que si bien no constituyen un aparato metodológico completo, sí permiten iniciar una aproximación al estudio de la realidad arqueológica religiosa. Así, sin tratar de establecer modelos universalmente válidos, en este capítulo se tratará de apuntar el ámbito de actuación dentro del que debería moverse la búsqueda de lo ritual en general y de lo sacrificial en particular, señalando algunas características del tipo de registro arqueológico que se pueden asociar, para a continuación señalar los límites y resaltar las herramientas con las que contamos para poder interpretarlo de forma eficaz.

2. BUSCAR EL RITO

Resulta bastante complicado establecer ciertos criterios para poder reconocer el rito en la realidad material. La mayor parte de los problemas provienen de las dificultades, ya señaladas, para definir con cierto consenso qué se entiende por ritual. Como ha resaltado R. Bradley (2003:6), es éste un concepto heredado de una tradición investigadora antigua que ha sobrevivido hasta la actualidad y que no

podemos dejar de emplear sin el “legado de inherente confusión” que arrastra.

Pero, además, y seguramente relacionado con lo primero, la búsqueda de lo ritual en sociedades antiguas se encuentra con otro impedimento, que se deriva de las dificultades de trasladar al pasado nuestras categorías del presente.

2. 1. Lo ritual y el pasado

Efectivamente, distinguir las acciones rituales a través de la práctica arqueológica presenta muchas dificultades, a pesar de que su propia naturaleza debería permitir su diferenciación. En un nivel básico, la ritualización produce esta diferencia (Bell, 1992: 90). El problema se presenta de manera clara cuando tratamos de trasladar estas acciones a sociedades del pasado cuyo comportamiento social y religioso es muy diferente del nuestro. Se manifiesta, entonces, la duda de que estos mismos rasgos del comportamiento ritual puedan aplicarse de manera universal e intemporal. Brück (1999) ha señalado cómo la categoría mental que los investigadores utilizan para hablar de ritual procede de la tradición científica “occidental” derivada de la Ilustración, y se ajusta a las sociedades que, procedentes de esta tradición, han establecido paulatinamente una distinción entre los ámbitos de lo religioso y lo secular. En marcos diferentes, la categoría “ritual” no corresponde de la misma manera a las concepciones sobre el mundo y la religión y, explica, al menos en parte, las dificultades de distinguir en la práctica las acciones que han sido definidas en la teoría y dentro de un contexto cultural concreto. De hecho, esta distinción es más difícil cuanto menos evidente se hace la separación de “lo religioso” -otra categoría moderna- y lo que no lo es.

El proceso de secularización que ha permitido limitar y aislar el dominio de la religión es un fenómeno actual que no se habría iniciado

hasta la Edad Moderna, siendo precisamente uno de los signos que la caracteriza y la distingue de épocas precedentes (Marramo, 1998: 17-20). Antes de este momento, por tanto, no se puede hablar propiamente de un ámbito religioso independiente. Así lo demuestra, por ejemplo, el hecho de que los términos que se utilizan en oposición a “religión” o “religioso” (secular, laico, seglar), se oponen más bien a eclesiástico o a clerical, con claras connotaciones cristianas. El papel de antónimos se lo confiere la historia del Cristianismo a lo largo de los siglos y no la etimología original de las palabras (Segura Munguía, 2003). Sí existe, en cambio, en la tradición precristiana, una oposición similar a la actual entre las palabras “sagrado” y “profano” por derivación de las voces latinas *sacer*, “lo que pertenece al dominio de los dioses”, y *profanus* entendido como “aquello que se ha retirado del templo, que se ha devuelto al dominio humano”. En este caso queda claramente indicado que lo profano no existe como un espacio autónomo, distinto por naturaleza de un espacio sagrado. Sólo existen las personas, los objetos, o los lugares, que momentáneamente y siempre con la intervención divina por medio de un ritual, pueden sustraerse de su pertenencia primera al mundo divino (Borgeaud, 1994: 390-391).

Por otro lado, parece que la posibilidad de separar el ámbito de lo sagrado del resto de la realidad está estrechamente relacionada con la percepción y la relación que el hombre mantiene con la naturaleza y con su capacidad para objetivarse y distanciarse de ella primero, y controlarla después (Gísli Pálsson, 1996). Sólo cuando las sociedades adquieren cierto dominio sobre la realidad circundante puede iniciarse el proceso que la desacraliza. A su vez la extensión de las esferas sacralizadas por la sociedad es más o menos amplia en función de la complejidad socioeconómica que tengan los grupos (Hernando, 1999: 15; 2002: 61; 2006: 225-226). Y parece que la complejidad alcanzada por las sociedades de la Prehistoria no es suficiente para desencadenar este proceso que sólo con la expansión de la ciencia y la racionalidad moderna occidental ha podido avanzar de forma sustancial.

2.2. Parámetros generales del ritual

Aún conociendo las limitaciones que presenta el estudio del ritual en sociedades cuya percepción de la realidad no concibe una demarcación precisa de lo religioso y, por tanto, de lo ritual, para poder analizarlo desde un punto de vista arqueológico es necesario seguir algunas pautas que puedan concretar cuál es el objeto de nuestra búsqueda. Así sabemos que, en resumen, sólo serán susceptibles de ser localizados aquellos fenómenos que, estando presentes en las sociedades antiguas, se acomodan a los parámetros de la categoría moderna de ritual. Es decir:

- prácticas en cuyo aspecto externo podamos percibir las características formales que hemos atribuido a la práctica del rito (repetitivas, fijas, formales...)
- acciones que desde nuestra mentalidad se interpreten como eminentemente religiosas, casi siempre en base a su naturaleza de práctica no destinada estrictamente a asegurar la subsistencia (como puede encontrarse por ejemplo en Cerrillo *et alii*, 1984: 46; Cerrillo, 1990; Bermejo, 1992). El uso del factor utilitario como identificador, hace correr el riesgo de olvidar que aún tratándose de acciones que no están de acuerdo con nuestra práctica de actuación encaminada a sacar el máximo rendimiento económico posible, no tienen por qué suponer lo mismo para las sociedades que las producen. Este carácter “no pragmático” no puede trasladarse sin más al pasado, interpretando que se trata de acciones carentes de una lógica propia que comporta utilidad (Brück, 1999).

2.3. Detectando el ritual: el aspecto material de la religión

Si el ritual implica acción, estas acciones deben de tener una plasmación en la realidad material. Un tema central del estudio arqueológico de la religión es el análisis de la forma en la que las

acciones rituales se evidencian en el registro y, a través de él, se pueden identificar como tales. Sin embargo, no es con estas acciones con las que contamos para el estudio arqueológico, sino con sus resultados físicos, que se concretan tanto en los lugares en los que se celebraron los actos, como en los restos de los artefactos usados en ellos (Bertemes y Biehl, 2001: 15).

El estudio detallado de estos dos elementos resultará imprescindible para la localización de procesos religiosos de este tipo. Puede ser conveniente tener en cuenta la serie de indicadores arqueológicos que Renfrew ha señalado para la detección del ritual (Renfrew, 1985; Renfrew, 1994a; Renfrew y Bahn, 1993) y que resultan de gran utilidad al margen de las dudas sobre su aplicación de forma universal (Hill, 1992: 23-24).

2. 3.1 Definiendo el contexto:

Los espacios en los que se celebran rituales suelen tener una serie de connotaciones sacras especiales, en virtud de las cuales es posible que hayan sido intencionadamente individualizados del resto. En aquellos lugares sagrados que representan “la manifestación y el territorio de la divinidad” (Edlunds, 1987) y que según Eliade (1981b) son “descubiertos” por el ser humano cuando los dioses se manifiestan en ellos o los revelan de alguna manera, están muy a menudo marcados o delimitados de manera artificial.

Esta señalización puede ser más o menos explícita, desde algún tipo de señal mínima que apenas implique transformación del medio, hasta los grandes complejos arquitectónicos religiosos que se generan al servicio de las prácticas culturales (Scheid, 1995a).

De la misma manera, el lugar dedicado al culto puede compartir destino con otro tipo de actividades. Sin embargo, en el momento del

ritual el espacio debe cambiar y llenarse de connotaciones especiales que indiquen y faciliten la presencia directa de la divinidad. Es posible que esta atribución sagrada especialmente fuerte, se marque temporalmente de forma física.

Por todo esto, los primeros indicadores de las prácticas rituales deben buscarse en los espacios que han sido posibles testigos de este tipo de práctica en base a su intencionada diferenciación del resto y de su demarcación como lugar sagrado.

2. 3.1.1 Escenografía de la acción

Como se ha indicado, los espacios rituales están dotados de cualidades extraordinarias que se reflejan en su aspecto externo. Renfrew (1985:18) señalaba cómo una de las características de estos lugares es el hecho de que estén pensados para lograr captar la atención de los fieles y de que, por lo tanto, se diferencien “escenográficamente” del resto. A menudo reúnen una serie de condiciones especiales que pueden caracterizarlo como un lugar grandioso en razón a las condiciones naturales del entorno en que se ubique, o de los elementos arquitectónicos que, de forma artificial, se elijan para determinar sus componentes ornamentales. Por otro lado, los espacios culturales traducen las necesidades del ritual, son el resultado material de conductas y de prácticas rituales impuestas (Scheid, 1995a:424). Por esto, es posible que en estos lugares sea necesario algún tipo de estructura especial relacionada con el desarrollo de la práctica del rito, por ejemplo fuentes o aljibes para la purificación, o elementos que faciliten la correcta ejecución de algún gesto ritual.

2.3.1.2 Restos de la acción

Siguiendo las pautas de Renfrew y atendiendo a nuestra propia caracterización de práctica ritual se puede establecer, en primer lugar,

que estos espacios deben testimoniar la acción de los fieles, de los especialistas religiosos o de ambos. En estos lugares se deben haber ejecutado una serie de actos rituales (con todas sus características: formales, fijos, repetitivos, simbólicos...) cuyos posibles restos pueden reflejarse en:

- restos de ofrendas en sentido amplio: indicios de sacrificios, epigrafía votiva, muestras de algún tipo de derroche de riqueza (lujo, abandono, destrozo...)
- restos de elementos que puedan incitar a la experiencia religiosa: música, droga.
- restos de ceremonias relacionadas con comida y bebida.

Ninguno de estos restos por sí sólo implica que procedan de un acto ritual. Sólo el análisis en relación con otros elementos puede apoyar la interpretación en este sentido.

Como se ha sugerido, los actos rituales que estamos buscando son de tipo religioso. El componente divino o sobrenatural juega un papel importante y debe prestarse una atención especial a los elementos que, como Renfrew señala, son propios de un espacio pensado para la comunicación con los dioses. La divinidad debe estar presente de alguna manera. En el registro material quedará plasmado cuando esta divinidad se manifieste por medio de una representación iconográfica directa o indirecta (mediante sus atributos, símbolos, nombres o elementos que la recuerden).

2.3.2 Definiendo los objetos que intervienen en el proceso ritual.

El segundo aspecto al que debe prestarse atención es el de aquellos artefactos que tienen un papel en el proceso ritual, bien como elementos instrumentales, bien como elementos imprescindibles en el escenario religioso.

2. 3.2.1 Valores funcionales y simbólicos de los objetos. Expresión de significado

Ya se ha señalado cómo una de las características de lo ritual es su capacidad para expresar mensajes de forma simbólica. La conducta ritual está configurada preferentemente por acciones en las que el aspecto comunicativo de las mismas destaca por encima de los demás. Son acciones que sirven para “decir algo”, más que para “hacer algo” (Leach, 1968:523) aunque ninguno de los dos aspectos elimine al otro completamente.

Los símbolos, al menos en un primer momento, existen bajo apariencia material y es gracias a esta existencia que puede accederse a su conocimiento y análisis (Molino, 1992: 16-7). Por esto, la capacidad comunicativa de las conductas puede atribuirse también a la mayor parte de los objetos que, de alguna manera, intervienen en estas acciones y que contribuyen a lograr esta función expresiva.

La capacidad de transmitir mensajes a través de sus aspectos simbólicos es, en general, común a toda la cultura material (Hodder, 1982; 1989) y, por esto mismo, no se limita a aquella que interviene en procesos rituales. Sin embargo, los símbolos que pueden contener los objetos y artefactos que forman parte de estos contextos, sí tienen una serie de particularidades.

Ortner (1973:1339-13340) ha indicado cómo frente a los símbolos que sirven para diferenciar y clasificar ideas complejas elaborando conceptos primarios y facilitando su comprensión y comunicación a los demás, los símbolos sagrados son capaces de aglutinar un conjunto de significados que funcionan como una herramienta emocionalmente poderosa en la que se resumen varios conceptos. Turner se refería a esta capacidad de representar un conjunto de cosas y acciones en una

sola forma al hablar de la “condensación” como la primera de las propiedades de los símbolos rituales (Turner, 1980:31).

Por otro lado, más allá de la forma en la que se expresa el mensaje, también el contenido del mismo tiene ciertas peculiaridades. Lo que se comunica a través de los símbolos rituales se relaciona, al menos en su parte más importante, con componentes del orden moral y social de la comunidad que guían a los individuos dentro del grupo. Este tipo de comunicación tiene la intención de proyectar una imagen determinada de lo social, una imagen que se configura desde el poder y que se esfuerza por presentarse como inmutable a lo largo del tiempo (Shanks y Tilley, 1982). En los rituales públicos se hace más evidente que en ningún otro contexto el esfuerzo que se realiza desde los centros de control por fijar o atribuir determinados significados a los objetos (Hodder, 1988:180-81).

La tarea de reconocer la presencia de este tipo de símbolos no es sencilla pero, al igual que todo el sistema simbólico, sabemos que no existe de forma arbitraria sino como un conjunto estructurado y vinculado de una forma relacional (Shanks y Tilley, 1982:132; Hodder, 1988:184). Conocer algunas de las pautas que rigen esta estructura, puede facilitar el detectar la presencia de elementos simbólicos en los objetos. Algunas de las pautas son, por ejemplo, el hecho de que la relación metafórica o metonímica entre el símbolo y su significado, tiende a ser convencional, repetitiva y regular. Por otro lado, es frecuente que los mismos símbolos se usen juntos dentro del mismo contexto (Renfrew, 1985:13-14).

En general es posible que puedan llegar a identificarse los objetos que tienen cierto componente simbólico y ritual, pero es mucho más improbable poder entender el significado completo de ese contenido (Tilley, 1989). La dificultad viene, sobre todo, porque en la atribución de significado a un signo intervienen de forma determinante convenciones

histórico-culturales específicas (*idem*: 186; Hodder,1988) que son más complicadas de reconstruir con el conjunto limitado de objetos que conservamos de esa cultura (Bermejo,1992).

2. 3.2.2. Relación con los espacios en los que se celebran

Otro de los elementos a tener en cuenta a la hora de localizar artefactos u objetos que hayan intervenido en un proceso ritual es su contexto espacial inmediato.

Se trata de objetos que se encuentren en los espacios que, ateniéndose a lo ya señalado, puedan identificarse como el escenario de un ritual. En resumen puede tratarse de:

- elementos arquitectónicos u ornamentales especiales incluyendo los artefactos de una “arquitectura ritual”
- iconografía religiosa (dioses, atributos, referencias indirectas)
- elementos que se relacionen con la propiciación de la experiencia religiosa: instrumentos musicales, restos de alcohol o droga y de recipientes para su consumo
- restos directos de la celebración de algún acto: huesos animales, epigrafía votiva, señales de derroche de riqueza (lujo, destrozo), restos de comida y bebida
- elementos que formen parte del instrumental utilizado: cuchillos, asadores, parrillas, calderos, trípodes, copas...

REGISTRO RELACIONADO CON EL RITO	
CONTEXTOS	OBJETOS
<ul style="list-style-type: none"> - Diferenciados “escenográficamente” por condiciones naturales o por elementos artificiales 	<ul style="list-style-type: none"> - Definidos por su capacidad simbólica en forma (condensación) y fondo (aspectos morales y sociales)
<ul style="list-style-type: none"> - Con restos de la acción ritual: ofrendas, comida, bebida, música, droga, representaciones de la divinidad... 	<ul style="list-style-type: none"> - Relacionados con el espacio ritual: elementos arquitectónicos, iconográficos, instrumentales...

3. BUSCAR EL SACRIFICIO

3. 1 El ritual por antonomasia: el sacrificio.

Puede decirse que el sacrificio religioso supone uno de los más claros ejemplos de lo que significa el rito, ya que aglutina en su naturaleza los elementos específicos de un ritual. De hecho para la mayor parte de los sistemas religiosos, el sacrificio supone uno de los elementos centrales del culto y es el acto ritual por excelencia.

Precisamente el concepto de acción, la obligación de actuar o de poner en práctica, que cómo se ha señalado, está tan unido a lo ritual, se vincula de forma muy estrecha también con el sacrificio. Es frecuente la relación etimológica entre el verbo que designa la ejecución de una acción y la palabra que se usa para nombrar el acto de sacrificar (Casabona, 1966: 301-304). En griego, por ejemplo, el término ἐρδω “hacer”, “realizar” “ejecutar”, se emplea con el sentido religioso de “hacer un sacrificio”. No existe un verbo que signifique propiamente “sacrificar” (*Idem*: 39). En latín la palabra *sacrificium* procede directamente de *sacrum facere*, “hacer o ejecutar una ceremonia

religiosa” teniendo en cuenta que *sacrum* designa toda especie de cosa sagrada y que en plural *sacra*, *-orum* se refiere a las ceremonias del culto y al culto en sí mismo (Ernout y Meillet, 1967:586 v. *sacrum*).

El sacrificio es claramente práctica y, como práctica ritual, puede establecerse de manera formal, fija y repetitiva. Conocemos numerosos casos de religiones que ponen por escrito la forma en la que debe sacrificarse “correctamente”, en un esfuerzo por conferir dignidad a estas prácticas o evitar que se cambien o se olviden. Pueden citarse, por ejemplo, las precisas normas que Dios da a Moisés para realizar el sacrificio de expiación (Ex. 29, 10-14) especificando, entre otras cosas, el lugar donde debe llevarse a cabo, y el tratamiento que debe darse a los restos de la víctima. En Roma y antes en Etruria, los *Libri Rituales* guiaban exhaustivamente la forma de proceder de los sacerdotes, también a la hora de sacrificar y de consultar las vísceras (Briquel, 2002:74). Es frecuente que la precisión de las acciones de un sacrificio esté legitimada y justificada a través de la actuación divina que, narrada en mitos, se establece como punto de referencia inamovible a la hora de proceder en él. Así ocurre con el mito griego de Prometeo que Hesíodo relata en la Teogonía (*Teo.* 535-560) y que marcará la manera en la que se reparten, en el mundo griego, los restos de la víctima sacrificada. De la misma forma, el mito de Sópatro conocido por la obra de Teofrasto (*De Abst.* II, 29) relata detalladamente un rito de sacrificio que quedó establecido en Atenas donde se repetía cada año en la fiesta de las *Boufonias* (Durand, 1993).

Si a través de la codificación de las normas del sacrificio en leyes religiosas y narraciones míticas, se documentan los esfuerzos por establecer prácticas formales y fijas, la necesidad de establecer pautas de repetición en el tiempo, quedará constatada con claridad en la existencia de calendarios litúrgicos que regulan la periodicidad con la que se celebran las ceremonias sacrificiales y otros ritos.

El control del tiempo a través de la elaboración de calendarios tiene una innegable vertiente religiosa con la que muchas veces está relacionado su propio origen. La creación de secuencias y de hitos temporales se constituye como un sistema capaz de asegurar la ejecución recurrente y continuada de los rituales en momentos fijos del año.

Este proceso de regulación del tiempo, no sólo religioso, se realizará habitualmente a partir de la observación de determinados fenómenos de la naturaleza, muy frecuentemente ciclos astronómicos del sol o de la luna, que requieren conocimientos específicos y complejos. La elaboración de calendarios implica la necesidad de cierta especialización social, por lo que no es extraño que se deje en manos de sacerdotes o especialistas religiosos. Conocemos algunos perfectamente formalizados en culturas como la romana o la griega, y aunque quizá con un grado distinto de complejidad, estarían presentes también en otros sistemas religiosos.

Allí donde no conocemos calendarios y sacerdotes especializados, el control religioso del tiempo puede rastrearse a partir de otros indicios. Los estudios de Arqueoastronomía han propiciado la búsqueda de relaciones entre la orientación de algunas estructuras culturales y determinados fenómenos astronómicos que pudieran estar marcando la importancia religiosa de ciertos momentos del año. Es conocida la tradición de este tipo de estudios en determinados yacimientos como los monumentos megalíticos (Belmonte y Hoskins, 2002). Por otra parte, el impulso reciente de este tipo de estudios (una revisión en Cerdeño *et alii*, 2006) ha llevado a la búsqueda de estos vínculos también en monumentos de la Protohistoria peninsular. Se pueden citar los trabajos de C. Esteban (2002, Esteban y Moret, 2006) para santuarios y necrópolis ibéricas, o las observaciones hechas en la zona arqueológica del Ceremeño, en Guadalajara, (Rodríguez-Caderot *et alii*, 2006) para el caso celtibérico. Sin embargo, es mucho lo que aún falta por saber en

un campo con grandes perspectivas de estudios futuros (Complutum, 2010 e.p.).

Por su posible relación específica con prácticas de sacrificio, no pueden dejar de mencionarse los trabajos que han señalado una probable orientación astronómica de los altares en forma de lingote chipriota de algunos yacimientos de la Península. Así parece documentarse en el santuario del Carambolo (Escacena, 2006: 118 y ss), pudiéndose hacer extensible a otros altares como el de Cancho Roano o El Oral (Celestino, 2001; Abad y Sala, 1993:179), y a monumentos donde se repite esta forma como la torre de Pozo Moro (López Pardo, 2006: 211-12). En todos estos lugares se ha señalado la orientación de las estructuras con respecto al sol naciente durante los periodos de solsticio, como un indicio que estaría remarcando la relevancia de esa fecha en el calendario y, en consecuencia, la probable periodicidad de las ceremonias vinculadas a ésta.

Junto a las características propias de las acciones rituales, presentes como se ha visto, en las prácticas de sacrificio, hay que mencionar por último otro de los elementos esenciales de la definición de lo ritual. Se trata de la comunicación simbólica con la divinidad. El intento de establecer una relación de comunicación con lo sobrenatural es la forma más evidente de interaccionar con lo divino y está implícito en toda actuación religiosa. El sacrificio, como práctica religiosa, supone un modo indirecto de entablar esta comunicación. Ya en las primeras elaboraciones teóricas sobre el significado de este ritual se insiste de forma recurrente en la utilización del sacrificio como herramienta de conexión con el dios. Hubert y Mauss en *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* (1899) hablan del sacrificio como una forma de relacionarse con lo sobrenatural a través de una ofrenda ritual que los hombres dedican a los dioses por exigencia de los mismos y a cambio de sus favores. La víctima pasa al dominio de lo religioso por medio de un acto que la consagra. De esta manera, la comunicación se

establece a través de una ofrenda con la que los hombres sustraen un objeto, un animal o un ser humano de su propio dominio, para colocarlo en el dominio de los dioses (VV.AA., 2001: 500). Es característico del sacrificio el hecho de que implica la modificación de la naturaleza del objeto consagrado, generalmente mediante la destrucción o la muerte (Hubert y Mauss, 1968: 200-204). Esta comunicación establecida a través de una forma extrema de renuncia puede ser un fin en sí mismo o, como mantiene Cazeneuve (1971: 245-46), sólo un medio para lograr el objetivo final que es el favor del dios.

En resumen, la comunicación simbólica con el mundo divino a través de la ejecución de una acción de características precisas que se repite en el tiempo y, probablemente, en determinados espacios, convierten al sacrificio en un indudable tipo de ritual que, como tal, puede buscarse en el registro arqueológico.

3. 2. Registro arqueológico asociado a las prácticas del sacrificio:

3.2.1 ESPACIOS del rito del sacrificio

Las características de una ceremonia sacrificial requieren la presencia de determinados elementos que pueden definir no sólo un espacio cultural sino uno dedicado al sacrificio en concreto. Se trata de espacios de gran heterogeneidad integrados en lugares dedicados específicamente al culto o individualizados temporalmente en el momento en el que se celebra la ceremonia.

Dada la complejidad de acciones que puede abarcar el ritual, entenderemos “espacios del sacrificio” en un sentido amplio, en el que se engloben todos los lugares que alberguen acciones vinculadas a esta práctica. Las ceremonias pueden presentar gran variedad pero, de una manera general, se puede decir que constan de una serie de actos de preparación, previos a la inmolaición de la víctima que constituye el

núcleo central de la ceremonia y actos posteriores a este momento que comprenden el tratamiento de los restos, su posible deposición ritual y el consumo de la carne. Aunque no es necesario que cada uno de estos momentos se lleve a cabo en un lugar separado y diferenciado del resto, sí pueden señalarse algunos rasgos de tipo arquitectónico u ornamental que ayuden a delimitar qué acciones se realizaron en ellos.

Según este esquema se pueden establecer los siguientes espacios de una forma más o menos cronológica:

a) Espacios en los que se realizan las acciones que anteceden a la muerte de la víctima (procesiones, baños lustrales...) o que forman parte secundaria del ritual pero refuerzan el momento del sacrificio (plegarias, gritos, libaciones, ofrendas incruentas).

Sabemos que las procesiones pueden tener un papel importante en el ritual asociadas a muy diversas formas de culto. Como antesala de un sacrificio son bien conocidas, por ejemplo, en el caso griego. En el momento de la *pompé*, víctimas y participantes se dirigen hasta el altar siguiendo una marcha llena de simbolismo en la que se observa cuidadosamente tanto la colocación de las personas o las herramientas, como la actitud de los animales que serán inmediatamente inmolados (Burkert, 1983:3; Durand, 1986: 89-95). Las posibilidades estéticas de esta parte del ritual lo convierten en un motivo frecuente de representación artística, baste recordar el friso de la *cella* del Partenón, los relieves del Ara Pacis, o los numerosos ejemplos que se conocen en bajorrelieves, pinturas o cilindros-sellos del arte proximoriental (Margueron, 1991: 239).

Sin embargo, no es fácil detectar arqueológicamente los lugares precisos que sirven para este fin. Se trataría de caminos o vías de comunicación que conducen hasta el lugar central de culto y que, por lo general, no se indican de ninguna forma especial. Sólo para algunos

casos excepcionales puede documentarse con exactitud el recorrido procesional. Este es el caso de la procesión de las Panateneas, en las que las connotaciones políticas de la fiesta han facilitado que conozcamos su trayecto urbano, al menos desde el siglo IV a.C. Es sabido que partía del Cerámico, junto a las puertas del Dipilon y cruzaba Atenas hasta que alcanzaba la Acrópolis por la vía panatenaica (Núñez, 2004:105). El lugar en el que se iniciaba la procesión estaba definido por un edificio, el *Pompeion* (Thompson, 1972:193).

La misma imprecisión tenemos para los lugares en los que se producirían las abluciones y los baños lustrales. La purificación se realiza, a menudo, en fuentes o manantiales naturales que no sufren ninguna modificación artificial. Por otra parte, la presencia de construcciones como cisternas o depósitos de agua en lugares dedicados a la práctica religiosa no puede adscribirse directamente a actividades relacionadas con el culto. Lo más frecuente, dado que este momento precedería inmediatamente a la parte central de la ceremonia, es que los espacios en los que se lleve a cabo no sean distintos de aquellos en los que se inmola a la víctima. El lavatorio puede realizarse por medio de elementos portátiles que no limitan el espacio a una sola función. Así, a través de la iconografía cerámica conocemos varios recipientes que se usaban en los sacrificios griegos para lavarse las manos como la *hydra*, o el *Khérnips* (Durand, 1986:129). La Biblia proporciona otro ejemplo explícito de este tipo de contenedores. En el Éxodo se menciona la pila de bronce para los lavatorios en la que los sacerdotes debían lavarse pies y manos “cuando se acerquen al altar para la ceremonia de quemar una ofrenda al Señor” (Éx. 30, 17-31).

También acompañando la muerte de la víctima pueden situarse otro tipo de acciones, casi completamente invisibles en el registro, como son las plegarias, los gritos rituales, los cantos... Algo diferente es el caso de las libaciones y las ofrendas de tipo incruento. Éstas pueden formar parte del sacrificio o constituir un ritual en sí mismas. En Grecia la

libación de vino o agua sobre el fuego del altar y la ofrenda de panes o pasteles están asociadas al momento de la inmolación de la víctima (Burkert, 1982:6). Néstor derrama el agua y esparce la *mola*, una mezcla de harina de trigo y sal, durante el sacrificio del banquete que ofrece a Telémaco en la Odisea (III, 430-475) y el sacerdote Crises esparce harina con sal antes de degollar a los animales de la hecatombe por el regreso de su hija (Odisea I, 445-470). Las representaciones iconográficas muestran estos elementos en las manos de los participantes o sobre la *trápeza*, o mesa portátil (Durand, 1986: 128). Sin embargo, las ofrendas no sangrientas se conocen también como una forma de culto independiente y, según la tradición grecolatina, anterior a la del sacrificio (Vid. p.e Porfirio, *De Abst.* II, 9; Ovidio, *Fast.* I 335-337). Pausanias nos informa cómo este tipo de ofrendas se hacía en numerosas partes de Grecia:

“Una vez al mes los eleos hacen sacrificios en todos los altares dichos y usando de antiguos ritos, queman incienso y granos amasados con miel en el fuego de los altares. Ponen sobre ellos ramas de olivo y hacen libaciones con vino” (V. 15. 10)

“ Por esta Démeter sobre todo hice yo el viaje a Figalia e hice a la diosa un sacrificio al modo como suelen los del país. De frutos de árboles cultivados, de vid y de panales de abejas y de lana aún sin trabajar y llena de grasa, las cuales cosas ponen sobre el altar que está delante de la cueva y derraman encima aceite” (VIII. 42.11)

En contextos fenicio-púnicos se conocen las mesas de ofrendas o para perfumes que son independientes de los altares de inmolación (Bisi, 1991:227; Margueron 1991:240).

b) Espacios en los que se inmola la víctima.

Son lugares bastante más reconocibles porque se suelen disponer en torno a un elemento: el altar. Ante éste se llevan las víctimas que van a ser ofrecidas en sacrificio. Está bien atestiguado, por ejemplo, en el mundo griego, donde a pesar de la clara tendencia a evitar la representación iconográfica o literaria de este momento del ritual (Vernant, 1981: 6-7; Jouanna, 1992: 421, replanteado recientemente en Georgoudi, 2005), sabemos que la muerte del animal se producía ante el altar o sobre él si los animales eran de pequeño tamaño. Conocemos una variada tipología de aras (Ginouvès y Guimier-Sorbets, 1991) representadas en la cerámica (Cassimatis, 1991; Labrosse-Ducharne, 1988) o documentadas arqueológicamente en santuarios y templos (Étienne y Le Dinahet, 1991) donde suelen colocarse en un lugar preeminente y al aire libre para favorecer la salida del humo (Roux, 1991: 297).

Sin embargo, el altar no siempre es un elemento imprescindible. Hay formas menos complejas de sacrificar para las que no es necesario marcar el lugar exacto de la muerte. Se trata, por ejemplo, de escenarios que albergan un sacrificio, sólo ocasionalmente. En la *Iliada* (XXIII, 165ss) Aquiles sacrifica en honor a Patroclo delante de una pira levantada al efecto. También es posible que el lugar de la muerte no se establezca en torno a ningún tipo de construcción humana. Basta algún fenómeno de la naturaleza - un río, un bosque, una cueva -, para definir el espacio sacrificial en el que se realiza la única acción imprescindible para el ritual. En estos casos la huella en el registro es prácticamente imperceptible aunque conocemos su existencia a través de la iconografía o la literatura. En el escenario simple de un curso fluvial, un pasaje de la *Iliada* (XXI, 132) proporciona la noticia de un sacrificio de caballos arrojados vivos a la corriente (Bermejo, 1986:93).

En grandes complejos sacrificiales otro elemento que marca la proximidad del espacio dedicado a la inmolación es la presencia de dispositivos preparados para atar a los animales en espera del sacrificio. Cómo se ha indicado (Columeau, 2000: 159) la idílica imagen que nos presentan las representaciones iconográficas clásicas con víctimas que caminan obedientes y de buen grado hasta el altar, no debía de ser la tónica general. Es posible que los animales fueran sometidos con algún tipo de sustancias entre las que no pueden descartarse drogas. De la misma manera, harían falta mecanismos para mantener a los animales sujetos en los momentos previos a su consagración. Pueden ser postes, piedras, anillas fijadas a la estructura del altar, etc. Un buen ejemplo de estos elementos lo proporcionan los agujeros de poste y las piedras junto al altar localizados en el santuario chipriota de Àmathonte (*Ibidem*).

Por otra parte, al margen del altar, puede rastrearse el lugar en el que se ha dado muerte a una víctima sacrificial gracias al tratamiento cuidadoso que suele conferirse a la sangre. En tanto transmisora de la fuerza vital y potente regenerador de vida (Dietrich, 1988; Grottanelli, 1993b:126-7), la sangre juega un papel destacado en el ritual y puede ser objeto de una atención especial. A veces, el lugar de la muerte puede reconocerse gracias a determinadas estructuras destinadas a recogerla o a facilitar que se infiltre en la tierra. Si tenemos en cuenta que degollar es la forma más frecuente y simple de ejecutar el sacrificio, las estructuras fijas de este tipo no pueden situarse muy lejos del lugar en el que se procede a matar a la víctima ya que la sangre se coagula rápidamente (Margerón, 1991: 239).

Así está documentado en grandes altares ctónicos como el que se conoce en el área sacra de Agrigento en Sicilia. En un espacio dedicado a las divinidades telúricas y junto a un altar cuadrado, se sitúa una estructura circular de piedra con un receptáculo central interpretado como un dispositivo donde se vertería la sangre o las ofrendas líquidas

para que penetrasen en la tierra (Arancio, 1975: 100, fig 34). También en Sicilia se encuentra el altar con tres betilos del complejo de Solonto que tiene adosado un depósito contiguo sobre un plano inclinado para facilitar el vertido y la recogida del líquido (Tusa, 1966: 149; Bisi, 1991: 231).

Con otra tipología de altares, puede citarse el caso del santuario portugués de Panóias (Vila Real). Allí, la función de unas pequeñas cavidades circulares excavadas en la roca – *laciculis*– nos es conocida gracias a una precisa inscripción latina localizada en el mismo lugar y que nos informa de cómo éstas cazoletas se destinaban a recoger la sangre de las víctimas sacrificadas en ese mismo lugar y vertida en ellas por los fieles (Rodríguez Colmenero, 1999:81-82; Alföldy, 1995; 2002). Quizá con esta misma función y enmarcando igualmente el escenario de la muerte, puedan citarse otras cavidades semejantes conocidas en numerosos santuarios rupestres peninsulares de la Meseta y la Lusitania (ver p.e Benito del Rey, Grande del Río, 2000; Vaz, 2002; Domingo Puertas *et alii*, 2002). Entre ellos debe resaltarse el llamado “altar de los sacrificios” del castro de Ulaca (Ruiz Zapatero y Álvarez-Sanchís, 1999: 43; Álvarez-Sanchís, 1999; 2003:115; Álvarez-Sanchís *et alii*, 2008: 345), gran roca tallada con tres concavidades comunicadas entre sí y dispuestas a diferentes alturas por las que el líquido derramado podría resbalar hasta llegar al suelo.

c) Espacios en los que se realizan las actividades posteriores a la muerte:

- 1. En los que se tratan los restos: se descuartiza la víctima, se desuella, se extraen las vísceras...

Son tareas realizadas por un especialista que puede coincidir o no con la persona que sacrifica. Por ejemplo, en Grecia se conoce la figura de un “carnicero” específico, el *mágeiros* (Berthiaume, 1992), y es

sabida la fama que tuvieron en la Antigüedad los *harúspices* etruscos por sus técnicas extremadamente elaboradas (Montero, 1995).

La primera operación es normalmente la extracción de las vísceras, asociada a prácticas de adivinación. Se lleva a cabo en un primer momento y, normalmente, junto al altar en el que son, más tarde, consumidas como ofrenda a los dioses (En Grecia: Berthiaume, 1982:44-61; Detienne, 1989:10; En Roma y Etruria: Briquel, 2002:82; Santini, 1993:26). De forma posterior y más privada, se realiza el proceso de descuartizamiento y separación de la piel, bien conocido en el mundo griego (Durand, 1989a: 98-100; Berthiaume, 1992:44-61). Estas actividades se destinan a favorecer el reparto y consumo, o el aprovechamiento económico de determinadas partes como la piel, el pelo o la cornamenta. Por ejemplo, está atestiguado el carácter de las pieles como fuente de ingresos en los santuarios griegos (Jameson, 1988).

Los espacios en los que se preparan los restos de la víctima para sus sucesivas utilizaciones, suelen separarse tanto del lugar en el que se mata como de aquel en el que se consume. Esta distinción ha querido verse, por ejemplo, en el complejo sacrificial de Montemolín (Marchena, Sevilla) donde se han diferenciado estancias dedicadas a descuartizar en base a los restos óseos procedentes de partes del esqueleto “sin beneficio cárnico” (partes inferiores de las extremidades y cráneo), de aquellas otras donde se acumulan los restos “con beneficio cárnico” en las que se habría procedido al consumo (Bandera *et alii* 1999: 216-7).

- 2. En los que se cocina.

Aquellos rituales que incluyen el consumo de la carne del animal sacrificado necesitan una fase previa de cocinado. Este proceso se realiza en lugares, a menudo, muy unidos a los anteriores. Suelen estar vinculados a estructuras relacionadas con el fuego (hogares, altares,

hornos) y con el almacenaje y la canalización de agua (cisternas, depósitos, canales), además de con la vajilla y los utensilios de cocina.

Especialmente vital en la transformación de la carne, es el papel del fuego. Sabemos que en contextos religiosos de la Protohistoria y la Antigüedad se consume asada o cocida (Wood, 2000). El asado es la forma más simple y probablemente la más frecuente. De esta manera era consumida la carne por los héroes de la Iliada y ésta es la forma que los propios griegos atribuyen a otros pueblos del Mediterráneo. Sin embargo, aunque está ampliamente documentada en su propia tradición (Detienne, 1989: 2), para los griegos de la época clásica asar la carne era una manera “menos civilizada” de cocinar que el cocido de la misma (Schmitt Pantel, 1992:335-7). La iconografía cerámica griega representa tanto los asadores y las parrillas asociadas al asado, como los calderos y los trípodes necesarios para preparar la carne cocida (Berthiaume, 1982).

Estructuras relacionadas con el fuego son las que proporcionan la clave para localizar espacios dedicados a la manipulación de alimentos. Es más difícil poder distinguir aquellos en los que se ha cocinado con un uso manifiestamente cultural. El santuario de Demeter-Kore en Corinto proporciona uno de estos espacios. Se trata de una habitación situada en el interior de uno de los edificios del complejo de estancias interpretadas como comedores en la parte baja del santuario. Esta habitación datada a fines del siglo V a.C se encuentra separada de la sala destinada al consumo de los alimentos pero directamente comunicada con ella. Tiene un elaborado hogar de arcilla quemada sobre el que se han depositado cacharros de cocina localizados “in situ” (Bookidis y Fisher, 1974:275; Bookidis, 1990: 89).

- 3. En los que se consume

El consumo en comunidad puede constituir un pilar esencial de la ceremonia ritual. La comunión de la víctima sacrificada sirve para acrecentar la cohesión de los participantes. Además, plasma de una manera evidente las relaciones sociales y la estructura política de esa comunidad (Detienne, 1989:13). Vinculados a los sacrificios, estos festines cuentan con la participación de un número más o menos amplio de comensales así que, los espacios destinados a ellos están pensados para albergar a un mayor número de personas que en los casos anteriores. Puede darse, sin embargo, una gran variedad tipológica:

Es posible que se trate, en primer lugar, de espacios habilitados en residencias privadas. Son espacios de representación en los que, al margen de los aspectos funcionales, se cuidan elementos relacionados con la ostentación y la propagación de mensajes. Un primer ejemplo de este tipo de ambientes lo encontraríamos en las residencias aristocráticas de los príncipes aqueos de la sociedad homérica. Puede citarse el banquete en el palacio de Néstor relatado en el canto III de la Odisea. Se trata de los mismos espacios que se representan en la iconografía cerámica de época arcaica cuando aluden al mundo de los *Symposia* como expresión del estilo de vida aristocrático. En estas representaciones los banqueteadores se recuestan sobre lechos y comen y beben ante las mesas en las que se disponen los manjares (Schmitt Pantel, 1992: 22). Algunos elementos del mobiliario pueden distinguirse con precisión. El característico lecho *-kline-* es uno de ellos. Primero vinculado a contextos funerarios, a partir del siglo VII a.C aparece en la cerámica asociado ya a banquetes aunque, de una forma restringida, sólo a banquetes divinos (Broadman, 1990: 124-5). A partir de mediados del s.VI a.C el tipo básico de *kline* está definido y es bien reconocible (*Ídem*: 126).

Igualmente la carne de un sacrificio puede consumirse en espacios de carácter público con connotaciones políticas. Sabemos que algunas estancias de la Estoa Sur en el Ágora de Atenas se utilizaban con esta función. (Thompson, 1972:77; Schmitt Pantel,1992).

Los más evidentes lugares de comensalidad son los santuarios o centros de culto. En ellos los banquetes pueden celebrarse en entornos muy variados. En santuarios griegos se han reconocido dependencias con evidencias de haber albergado la celebración de comidas. Ocurre así en el santuario ya mencionado de Démeter y Koré en Corinto (Bookidis, 1987: 481; Hansen *et alii*, 1996:341). En él se han excavado una serie de dependencias habilitadas con estructuras destinadas a acoger personas reclinadas. Se trata de plataformas continuas de tierra delimitadas con muretes de caliza, y normalmente recubiertas de estuco. Las plataformas están separadas entre sí por unos reposacabezas también estucados, que los convierten en unidades individuales de dimensiones variables (Bookidis y Fisher, 1872: 290). En algunas habitaciones hay restos de estructuras de piedra, recubiertas de arcilla y adosadas a los reclinatorios, interpretadas como mesas (Bookidis y Fisher 1974: 272).

Algunos edificios singulares de planta circular asociados a santuarios se han puesto en relación con un posible uso como comedores colectivos. Estos *tholoi* documentan bancos corridos y hogares centrales, además de gran cantidad de cenizas, carbones, huesos animales y vajilla de mesa (Cooper, 1990).

Otra modalidad de comedores presentes en entornos cultuales son las tiendas que se levantarían en los santuarios de manera temporal. En el *Ion* de Eurípides (1125-1128) el personaje protagonista levanta, en el santuario de Delfos, una estructura de madera revestida de telas para albergar un banquete. A excepción de las cráteras, no tenemos más información sobre el mobiliario utilizado (Smichtt, 1992: 218). Este

tipo de tiendas podrían haberse levantado también en el santuario de Poseidón en Isthmia donde se han distinguido los espacios del sacrificio propiamente dicho y una zona abierta donde se dispondría el consumo (Gebhard *et alii*, 2005: 128). Separado del templo principal ante el cual se situaba el altar, se ha localizado un espacio junto a una fuente de agua y un hoyo de basura con restos de animales descuartizados y de vajilla de mesa, arrojados a él seguramente después del consumo. Este hoyo contiene huesos sin quemar o quemados sólo parcialmente, muchos de ellos con marcas de corte. Los huesos pertenecen a todas las partes del esqueleto excepto a los muslos que, cómo es sabido, eran consumidos por el fuego del altar en ofrenda a los dioses.

Por último y, al margen de los santuarios, pueden localizarse restos de banquetes en contextos funerarios. El ritual funerario griego incluía un banquete en honor de los difuntos - *perideipnon*- que podía celebrarse, por lo menos en un primer momento, en el mismo lugar de enterramiento (Blázquez *et alii*, 1993: 283). Sin embargo, no está claro si el consumo se producía allí y si los restos de cenizas, huesos, y fragmentos de vajilla que se localizan en las necrópolis pertenecen simplemente a restos de ofrendas (Kurtz y Boardman, 1971: 146; Houby-Nielsen, 1996).

- 4. En los que se depositan los restos de la víctima

En este caso se trata de rastrear espacios destinados a la deposición intencionada de los desechos generados tras el consumo y no simplemente abandonados en el mismo lugar, o de aquellos ámbitos que albergan el resultado de rituales que excluyen el consumo de la víctima y se centran en la deposición cuidadosa de su cuerpo tras el sacrificio. En esta última posibilidad, los restos suelen aparecer inhumados en conexión anatómica y sin restos de la acción del fuego. A menudo se acompañan de determinadas ofrendas como cerámicas, monedas, utensilios de metal, etc.

Son bien conocidos los depósitos de animales de la Galia que se mantienen hasta época romana (Méniel, 1991; Lepetz, 2000; Méniel y Jouin, 2000). Se sitúan en contextos de santuarios o de necrópolis aunque se conocen excepciones en lugares de hábitat (Méniel y Jouin, 2000: 66). Deposiciones de otro tipo se documentan en la tradición fenicio-púnica de inhumar los restos de la víctima (Lipinski, 1993: 266). En el complejo sacrificial de Selinunte en Sicilia parece que se constata esta costumbre. Formado por varios espacios en los que se reconoce una división funcional, dos de las habitaciones centrales han proporcionado una serie de recipientes cerámicos, a menudo ánforas de tipo púnico, que contenían huesos de animales muy fragmentados y materiales de combustión. Se interpretan como deposiciones en urna de influencia semítica (Tusa, 1966: 145; Bisi, 1991: 231).

3.2.2 OBJETOS que intervienen en el ritual del sacrificio:

Hay una serie de objetos que se asocian a una ceremonia de sacrificio. Algunos de forma específica y otros muchos compartiendo su uso en distintos ámbitos. A partir del contexto griego, bien conocido y representado, puede ser útil indicar algunos de estos objetos. Para facilitar su recopilación, pueden agruparse, de forma general, en las siguientes categorías:

a) Vestimentas y elementos de adorno

▪ En el oficiante o los participantes.

Es sabido que determinadas indumentarias u objetos pueden señalar externamente el rango de los personajes sacerdotales. Además, en el momento de oficiar una ceremonia, éstos o las personas que tomaran parte en el rito, podían adornarse con elementos que marcaran la solemnidad de la celebración. Las representaciones griegas muestran a los participantes en los sacrificios vistiendo mantos, que por las fuentes escritas sabemos que debían ser ropas limpias, y adornados con

coronas trenzadas de hojas de laurel. Igualmente, para el mundo fenicio, Silio Itálico (III,21-30) nos recuerda cómo los sacerdotes del templo de Cádiz añadían a su indumentaria una banda de púrpura durante el desarrollo de los sacrificios.

- En la víctima.

De la misma manera, las víctimas pueden engalanarse para ser llevadas ante el altar. Así, se les pueden añadir elementos de adorno como guirnaldas, cintas, dorado para los cuernos, etc. En la Odisea (III, 435) se explica como un broncista prepara el oro y lo vierte en los cuernos de la víctima “para que la diosa se holgase de ver tal adorno”.

b) Instrumentos, herramientas

- Instrumentos musicales.

La música puede ser necesaria para el desarrollo de la ceremonia. Algunos instrumentos de viento o percusión, que son portados por los participantes, se representan en el momento de la procesión.

- Cuchillos y otros instrumentos para cortar.

Elementos normalmente necesarios para inmolar a la víctima y tratar sus restos. En Grecia conocemos el nombre y la función de varios instrumentos de este tipo: la *mákhaira*, o cuchillo curvo para degollar, el *pélekus*, o hacha para desnucar empleada sólo para animales grandes como los bóvidos y la *dorís*, o cuchillo recto para despellejar haciendo cortes en las extremidades (Durand,1986:103-116).

- Recipientes contenedores.

Se trata, tanto de vasijas para contener sólidos (por ejemplo el *Kanoûn*, la cesta en la que se esconde el cereal junto con el cuchillo del sacrificio), como recipientes para líquidos de tipología variada (jarras, vasos, copas, calderos, piletas...). Ya se ha resaltado el papel fundamental en el ritual de elementos como el agua, el vino, o la

sangre. El *sphageion* en Grecia es un vaso que se destina a contener la sangre para cocinarla o esparcirla sobre el altar, como se documenta en las tragedias (Casabona, 1966:180) y en la iconografía (Ekroth, 2006:41). Puede estar presente otro tipo de líquidos. Por ejemplo para el culto en Roma, Cicerón nos informa de un tipo de sacrificio asociado a la leche (Cicerón, *De legib*, II, VII1,20).

- Elementos para cocinar la carne o las vísceras.

Desde utensilios para la transformación de los alimentos como calderos y parrillas hasta utensilios para ensartar la carne y manipularla en el fuego. Los más identificables son los *obeloi*, que sirven a la vez para asar y para distribuir las distintas partes en la mesa (Durand, 1986:133). Se conocen asadores de este tipo también en contextos no griegos. (ver p.e. Almagro,1974; Kurtz,1982). De la misma manera, están incluidos en este grupo los llamados “ganchos de carne” vinculados al entorno centroeuropeo (Delibes de Castro *et alii* 1992-93: 424).

Pueden englobarse también entre los elementos para cocinar todos aquellos utensilios relacionados con el manejo del fuego: trípodes, badilas, fuelles, morillos...

c) Elementos de “arquitectura ritual”

- Elementos iconográficos.

Puede ser todo tipo de representaciones de la divinidad: estatuas de los dioses, símbolos de sus atributos, alusiones a episodios míticos... También puede tratarse de referencias al poder político o a la organización social

- Elementos funcionales.

Son aquellos que ya han sido señalados en los espacios del sacrificio: altares, hogares, depósitos...

REGISTRO RELACIONADO CON EL SACRIFICIO	
CONTEXTOS	OBJETOS
- Escenario de acciones que anteceden a la muerte: procesiones, lustración, libación...	- Adornos: cintas, guirnaldas, atributos sacerdotales...
- Espacios de inmolación: en torno al altar y la recogida de la sangre	- Instrumentos, herramientas: para cortar, para contener, para cocinar...
- Escenario de acciones posteriores a la muerte: se manipulan los restos, se cocinan, se consumen, se depositan	- Elementos de “arquitectura ritual”: iconográficos, funcionales

4. HERRAMIENTAS DE INTERPRETACIÓN: LA COMPARACION

Después de delimitar de manera general el tipo de registro material que puede asociarse a las prácticas de sacrificio, se hace necesario establecer las herramientas con las que contamos para interpretar los datos. Sin embargo, la tarea se encontrará pronto con dificultades. Como ya se ha señalado con anterioridad, la Arqueología no ha terminado de encontrar un marco de análisis adecuado para tratar los elementos materiales asociados a las actividades sagradas. Muchas veces, las interpretaciones de los restos materiales derivados de supuestas prácticas religiosas se explican de forma genérica calificando los elementos como “rituales”, y usando el argumento para excusar cualquier esfuerzo por ir más allá ya que, en estos casos, ritual se entiende como sinónimo de incomprensible o inaccesible.

En este panorama, las posibilidades se limitan drásticamente y obviarlos parece un error. No obstante, sin tratar de hacer una sustitución directa, puede resultar adecuado llamar la atención sobre las soluciones aportadas desde la disciplina que estudia el hecho religioso de forma específica. Utilizando la experiencia de la Ciencia de las Religiones, debe insistirse en la importancia que se le da al llamado método comparativo como herramienta de análisis válida para el análisis del objeto de estudio. El comparativismo consiste en poner de relieve las individualidades culturales de una religión a través de la búsqueda de nexos e influencias entre procesos históricos diferentes. Su utilización ha sido extremadamente controvertida, pero lo cierto es que el nacimiento del método comparativo está en el mismo origen del estudio de las religiones. Su uso para contrastar hechos, “experiencias religiosas” o religiones formadas está explicitada como una de las más importantes herramientas metodológicas de las que dispone esta disciplina (Díez de Velasco, 2006), y en la medida en la que el debate en torno a su uso es también el debate en torno al estudio de la religión, puede ser útil revisar brevemente los términos en los que ha sido empleado.

4.1 El método comparativo en el estudio de las religiones

La comparación se hace en principio entre distintos sistemas religiosos que se objetivan e individualizan dentro de un proceso iniciado y propiciado por el cientificismo del siglo XIX. En el contexto de la Europa colonial existe cierta necesidad de presentar el Cristianismo, identificado con la sociedad occidental, como una religión eminentemente superior a las demás. A esta tarea se vinculan los primeros trabajos que se interesan por la religión de “los otros”, los no europeos, y que utilizan los parámetros cristianos para contraponer y juzgar el resto de los sistemas religiosos. Así, los esfuerzos iniciales, empleados en elaborar clasificaciones y subconjuntos con el objeto de estudio, de acuerdo con la concepción decimonónica de hacer ciencia,

conciben cuatro grupos de religiones. Junto al Cristianismo, el Judaísmo y el Islam, aparece una categoría general que engloba todo lo demás y que se designa como “Paganismo”o, incluso, “Idolatría” (Paden, 2005:1877). En esta clasificación se refleja claramente el juicio de valor implícito que se desprende de una concepción evolucionista del desarrollo religioso de la humanidad. Una línea progresiva vincula el peldaño más simple por el que una sociedad puede acceder a la divinidad, la “religión natural del hombre primitivo”, con la forma más perfeccionada de religión, que se sitúa en el extremo opuesto de la evolución y que no es otro que el Cristianismo (Borgeaud, 1986: 67).

Habrà que esperar hasta los estudios de Max Müller (1823-1900), considerado el padre de la disciplina, para encontrar los primeros esfuerzos por emplear el método comparativo, enunciado ya en estos términos (Borgeaud, 1986: 66), evitando la tendencia de establecer “superioridades” intrínsecas, o juicios de valor e intentado comprender los aspectos de cada religión en el interior de la misma. A Müller hay que atribuirle la aportación de que el estudio de una religión puede proporcionar luz sobre otra (Bubloz, 2006: 9; Paden, 2005:1878). Como ciencia vinculada al estudio filológico de los textos canónicos de las grandes tradiciones religiosas, la Ciencia de las Religiones es, en origen, una teología comparada.

El uso de la comparación en los estudios de religión evoluciona y se perfecciona en el contexto francófono a través de los trabajos de Dumézil y Eliade (Ries, 1994). Dumézil es el creador del llamado método “comparado-genético” que parte de la existencia de un trasfondo religioso común y universal, y trata de rastrear las herencias de este sistema en las diversas religiones. Se trata de lograr “una imagen tan precisa como sea posible de un sistema prehistórico concreto, del que cierto número de sistemas atestiguados históricamente son, en buena parte, sus supervivencias” (citado en García Quintela, 1999b: 71).

Desde un enfoque en el que están muy presentes los estudios filológicos se tiene la convicción de que es factible reconstruir la antigua religión común en las diversas sociedades hablantes de lenguas indoeuropeas “de la misma forma que los lingüistas, confrontando las gramáticas y los vocabularios (...) reconstruyen una buena parte del indoeuropeo común” (*Ibidem*: 69).

Las obras de Eliade, por su parte, utilizan la comparación considerando que la multitud de fenómenos religiosos a través de los cuales se manifiesta lo sagrado, son la expresión de una experiencia religiosa común a todos los seres humanos. Eliade considera que cada manifestación de lo sagrado, cada “hierofanía”, aunque diferente en la forma, comparte una estructura y una dialéctica que pueden estudiarse a través del hombre que deja testimonio de esa sacralidad expresándola en símbolos, mitos y ritos (Ries, 1994: 718). Por eso es lícito la comparación entre hechos religiosos pertenecientes a culturas diferentes ya que “todos dimanaban de un mismo comportamiento: el del *homo religiosus*” (Eliade, 1981b:25).

La comparación religiosa se ha empleado desde una óptica diferente en los trabajos de la escuela italiana de Historia de las Religiones. Aglutinados en torno a la figura de Pettazzoni, estos investigadores tratan los fenómenos religiosos no como elementos estáticos, fijos en el tiempo y el espacio, sino como hechos históricos originados en momentos particulares y capaces de transformarse durante largos procesos de evolución. En vez de buscar tipos universales comunes a partir de la comparación de los diversos fenómenos religiosos, los trabajos de Pettazzoni insisten en la importancia de sacar a la luz las particularidades y las originalidades que distinguen los sistemas religiosos. Se habla, por esto, de un “comparativismo histórico singularizante” que estudie estos fenómenos marcadores de diferencias, en su formación y desarrollo (Bubloz, 2006:12).

Como pilar metodológico de la disciplina, el comparativismo empieza a presentar sus debilidades a partir de los años 80. En una época de post modernismo y post estructuralismo, en la que los trabajos de Eliade pasan de moda, los excesos de la fenomenología provocan una reacción que se hace extensiva a cualquier forma de comparación (Holdrege, 1994: 803; Bubloz, 2006). Tienen gran influencia, por ejemplo, las obras de Jonathan Z. Smith cuya postura crítica cuestiona, entre otras cosas, los problemas derivados del empleo de las generalizaciones (Segal, 2001:341). Para convertir los fenómenos religiosos en componentes de una comparación se puede caer fácilmente en un reduccionismo del que deriva el principal cuerpo de críticas a este método: falta de atención a las diferencias que particularizan los fenómenos, a los contextos culturales de cada dato o a la dimensión diacrónica de la religión (Holdrege, 1994). Estas carencias quedan plasmadas de forma evidente a la hora de tratar los datos con los que se elaboran tipologías muy imprecisas y basadas en elementos significativos inciertos (Rivière, 1997: 280).

La sombra de la sospecha hacia los estudios de religiones comparadas hace que, durante un tiempo, los trabajos con este enfoque queden relegados en favor de las investigaciones exclusivamente monográficas (Bubloz, 2006:11). Pero en los últimos años y muy especialmente a raíz del polémico libro de M. Detienne *Comparer l'incomparable* (Paris, 2000), se ha iniciado una recuperación y una nueva reivindicación del comparativismo. Detienne aboga por un “comparativismo constructivo”, en el que se pueda comparar sin limitaciones los mecanismos de pensamiento de culturas distintas a través del espacio y del tiempo y en el que antropólogos e historiadores trabajen estrechamente.

Desde posiciones menos extremas, otros trabajos recientes han tratado de incorporar y superar las críticas de décadas precedentes

esforzándose en refinar el método (Patton y Ray, 2000; Carter 2004; Bubloz, 2006; recopilación de trabajos en *Numen* 2001, 48).

En general puede decirse que el comparativismo se ha mostrado como una herramienta válida para el estudio de la religión, si se tienen presente y se evitan los abusos que se pueden derivar del elemento sobre el que se apoya el método: la aceptación de elementos religiosos universales y transculturales. No obstante, lo cierto es que no parece posible estudiar la religión sin permitir que lo universal entre de alguna manera en el discurso (Sinding Jensen, 2001: 243). Se puede apoyar en bases difícilmente demostrables y al servicio de ideas preconcebidas sobre la trascendencia, como hace Eliade con su *homo religiosus* o, de forma más aséptica, puede asentarse sobre elementos capaces de ser objetivados, tal como ocurre con la estructura cognitiva común de los seres humanos, reivindicada como una forma de proporcionar una base “científica” al estudio comparativo de las religiones (Martín, 2004: 41; Saler, 2001), y de cuya existencia se ha derivado la posibilidad de que haya universalidades en las entidades socio-culturales ya que las instituciones culturalmente específicas requieren las explicaciones cognitivas para existir y funcionar (Sinding Jensen, 2001: 244-245).

4.2 “Lo universal” y la Arqueología

La aplicación del método, o de algunos de sus parámetros, desde la Arqueología, implicaría aceptar no sólo que los elementos universales, referidos o no a la religión, existen transculturalmente, sino que, además, éstos pueden inferirse a partir del registro material. Sin explicitarlo en este sentido, lo cierto es que la base del comparativismo, resumida en la existencia o no de universalidades que hagan factible una conexión intercultural, ha sido ampliamente debatido también por la investigación arqueológica, ya que es un elemento vital para determinar en qué términos pueden conocerse las sociedades pasadas desde posiciones actuales.

En efecto, los planteamientos de la Nueva Arqueología mostraban optimismo sobre la posibilidad de elaborar leyes universales. Binford destacaba la importancia de las denominadas “Teorías de Rango Medio”, o generalizaciones en forma de ley, que pudieran utilizarse para enlazar el registro arqueológico estático y los dinámicos contextos sistémicos (Binford, 1977: 7). Las Teorías de Rango Medio serían una herramienta para “descodificar” el registro material (Tschauner, 1996: 4) y estudiarlo con una metodología científica.

Sin embargo, esta confianza sería sometida a una intensa crítica vertida desde posiciones post-procesuales que, en defensa del relativismo, niegan la validez de los modelos universales. Así, se rechaza la utilidad de estos modelos para poder acceder a los marcos de significado del pasado que, debe convertirse en la finalidad del arqueólogo. Para Hodder la relación entre el comportamiento humano y la cultura material depende de las acciones de los individuos dentro de contextos histórico-culturales concretos. No hay relación directa, universal, e intercultural entre ellos (2005: 15).

Por otro lado, la consideración que hacen los arqueólogos post-procesuales sobre el subjetivismo que impregna la labor del interpretador, y el escepticismo ante la posibilidad de acceder a los marcos de significado del pasado a través de los parámetros del presente, harían imposible acceder a un conocimiento objetivo sobre las sociedades antiguas (Hodder, 1991: 9). El rechazo puede ser más extremo y llegar a cuestionar, incluso, la universalidad de nuestro conocimiento del mundo, y de los significados por los que llegamos a adquirirlos. Se trata de un relativismo epistemológico completamente escéptico en cuanto a la existencia de una realidad definitiva y, por tanto, de verdades universales capaces de ser objetivadas (Thomas, 2000: 5). De estas posturas, deriva el recelo ante el comparativismo intercultural. Para Hodder la Nueva Arqueología emplea la comparación como base para establecer leyes universales que significan, en la

práctica, un reduccionismo de la variabilidad cultural (Thomas, 2000:7).

En su versión extrema, esta posición paraliza la posibilidad de adquirir conocimiento, además de resultar una contradicción interna ya que, cómo se ha señalado, defiende a la vez una ciencia posible y un imposible acceso al conocimiento (Ruiz, Chapa y Ruiz Zapatero, 1988: 14).

La evolución del debate post-procesual que ha identificado lo objetivo con lo universal, se ha encaminado hacia una pérdida progresiva del componente subjetivista (Criado, 1999: 7; 2006) introduciendo elementos de objetividad. La primera respuesta al escepticismo ante la generalización es el replanteamiento del concepto de contexto (Thomas, 2000: 9). Para Hodder, éste es un concepto relacional del que depende el significado de cada objeto. “Leer” un ítem de cultura material es conseguir ponerlo en su contexto, donde deja de ser un objeto totalmente “mudo” (2005:5). Igual que una palabra en una frase, un ítem en su contexto puede entenderse mejor. El significado es, por tanto, contextualmente dependiente (2005). Aún reconociendo que la percepción es en parte subjetiva e históricamente dependiente, se acepta la existencia de un lenguaje universal de los significados de la cultura material que ayuda a leer los textos del pasado (Hodder,1988:185). Hodder reconocía en los principios universales de significado, las herramientas que permiten a la gente socializarse y ser capaces de entenderse con el mundo social (Thomas, 2000:8). Más adelante, se considerará la intención del agente que produce el registro y, se termina aceptando que los datos son parcialmente objetivos ya que se forman de acuerdo a las reglas culturales del otro (Hodder, 1991:10-12).

Recientemente Felipe Criado (2006) ha insistido en la necesidad de producir interpretaciones “objetivables” y contrastadas que se expliquen

desde dentro del propio horizonte de subjetividad al que pertenece el fenómeno, en vez de basarse en la subjetividad del intérprete.

Este giro en los planteamientos post-procesuales demuestra hasta qué punto se hace imprescindible aceptar la existencia de ciertos componentes capaces de generalizar y establecer conexiones entre culturas distintas a través del tiempo y el espacio, para entender la historia humana y producir conocimiento científico en el presente sobre el pasado. En el mismo sentido se hacen necesarios para posibilitar una comparación transcultural en el campo de la religión.

4.3 La comparación en el estudio de la religión ibérica

Si la disciplina que estudia las religiones ha establecido el método comparativo como herramienta básica de análisis, y desde la Arqueología se ha terminado por aceptar como necesaria la existencia de elementos universales susceptibles de ser objetivados, no puede resultar extraño que el estudio arqueológico de la religión se vuelva hacia el comparativismo a la hora de establecer posibles caminos de análisis, incluso, si hay que superar los recelos lógicos que puede despertar una herramienta muy endeble en el fondo. En efecto, no existe una idea clara y general sobre qué elementos son comparables y cuáles no, ni sobre cómo de parecidas tienen que ser las sociedades comparadas para que la analogía sea válida. No hay una forma precisa de determinar en qué momento se ha traspasado la línea y se está abusando de la comparación, como tampoco se han articulado mecanismos de contrastación de las hipótesis generadas a partir de ellas. La indeterminación de una herramienta que, para evitar excesos, casi tiene que recurrir a algo tan poco científico como el sentido común, no ha evitado, sin embargo, que sea un sistema capaz de proporcionar luz sobre muchos aspectos de las religiones y que haya obligado a generar y repensar diversas categorías de análisis.

El enfoque comparativo ha sido seguido ya con relativo éxito por algunos trabajos arqueológicos que utilizan marcos culturales amplios como “lo indoeuropeo” o “lo céltico”, para establecer analogías en base a un posible trasfondo común, casi siempre identificado filológicamente. Se pueden recordar los famosos estudios de Dumézil (1974) sobre el rito romano del *Equus october* a partir de textos de la India védica o, en el ámbito peninsular, los más recientes trabajos de García Quintela y Santos Estévez (2000; 2004) interpretando petroglifos podomorfos de Galicia a partir del pensamiento mitológico celta.

Para el caso que nos ocupa, la religión de los pueblos ibéricos, la búsqueda de un marco cultural de comparación no ha sido extraña a la Investigación. La línea tradicional de los estudios ibéricos siempre ha vuelto la vista hacia las culturas protohistóricas del ámbito mediterráneo, máxime cuando algunas de ellas, como es sabido la griega y la fenicia-púnica en concreto, no sólo pueden tener cierta coincidencia en un sustrato profundo sino que, además, ejercen una notable influencia en la formación y el desarrollo de la propia Cultura Ibérica.

Este factor que, en cierta manera, legitima la posibilidad de comparar, la debilita por otra parte. La comparación no se establecerá entre dos entidades independientes y fáciles de discernir, sino entre dos sistemas culturales estrechamente imbricados para los que, además, tenemos un conocimiento desigual. En efecto, disponemos de mucha más información para una de las dos partes de la comparación, hasta el punto de que la otra la reconocemos en su relación (de semejanza o de oposición) con la primera. Por eso, en este sentido conviene ser conscientes de que sólo podremos arrojar luz y establecer analogías a partir de elementos religiosos que primero hayamos conocido en los ámbitos mediterráneos más “luminosos”, y que después seamos capaces de reconocer en el mundo ibérico. A esta tarea se deberá añadir posteriormente la clarificación del papel que juegan estos elementos

dentro de las propias comunidades ibéricas partiendo de las múltiples posibilidades que se generan al contacto de dos culturas. Habrá que determinar si son elementos semejantes pero de origen independiente, si han sido introducidos y asimilados directamente, si han sido incorporados y readaptados en función de dinámicas internas, etc.

En general será muy difícil o directamente imposible reconocer y, más aún interpretar, elementos religiosos en los que no se puedan rastrear vínculos de ningún tipo con otros contextos culturales. Esta limitación condicionará siempre el trabajo que puede hacerse y marcará de forma determinante la naturaleza de los resultados obtenidos.

4.4 El ritual como elemento de comparación: rito e identidad

Los elementos religiosos son susceptibles de ser comparados interculturalmente. Ya en la Antigüedad se observaba esta posibilidad por ejemplo con fenómenos como el de la llamada *interpretatio clásica* por la que los latinos reconocían ciertos atributos de sus propios dioses en las divinidades de los demás pueblos (Blázquez *et alii*, 1993: 551) y los griegos podían creer en la universalidad de sus divinidades al emplear idénticos teónimos para designar a sus dioses y a las entidades sobrenaturales a las que se rendía culto fuera del contexto helénico (Rudhardt, 1992).

Además, la comparación en el ámbito religioso se enriquece si se valora el papel fundamental de los aspectos religiosos en la configuración de la identidad de los pueblos. Efectivamente, es sabido que la religión es históricamente un instrumento eficaz para definir comunidades, destacar diferencias sociales o distinguir a las minorías (Edwards, 2005). El ámbito religioso, al igual que el de la organización socio-política o las cuestiones geográficas, se utiliza, también en la Antigüedad, para construir la visión del otro y oponerla a la propia.

La visión identitaria de los pueblos del Mediterráneo antiguo ha llegado hasta nosotros repleta de condicionantes previos. El filtro de la perspectiva grecolatina ha mediatizado cualquier visión en este sentido y es el primer elemento que debe tenerse en cuenta. La cultura clásica, consciente de su propia unidad cultural, elaboró una visión particular de los pueblos que quedaban al margen de esta comunidad, proporcionando una mirada exterior, ajena a la realidad descrita, parcial e interesada, y que domina obligatoriamente el retrato que tenemos de los llamados “bárbaros”.

Por otra parte, no se puede perder de vista que la construcción de este retrato se realiza por oposición a lo que se perciben como rasgos propios. Los autores clásicos buscarán variables culturales utilizando su propio punto de referencia y enfrentándole los elementos ajenos. Este mecanismo afecta también a las variables religiosas con algunos matices. Por ejemplo hay que resaltar que las variantes en el ámbito religioso que la mentalidad griega podía detectar, no se centrarían en el conjunto de creencias sobre los poderes divinos. La noción griega de la divinidad implica la existencia de dioses universales que se manifiestan ante todos los seres humanos. Estas divinidades son distintas para cada pueblo sólo porque no todos ellos son capaces de identificar o de reconocer las fuerzas divinas que sí conocen los griegos, o porque utilizan nombres diferentes para designar lo que en esencia es una misma realidad. Esto explica la facilidad de asimilación y el escaso interés por imponer a los demás su propio sistema de creencias (Rudhardt, 1992).

La concepción griega de lo divino limita, por tanto, la percepción de las diferencias en el marco de las creencias pero, se puede afirmar de forma opuesta, que las fuentes clásicas detectaban diferencias notables en los elementos eminentemente prácticos. La verdadera diversidad se encuentra en la forma de rendir culto, la tradición y las costumbres con las que se procede para cumplir las obligaciones con los dioses. Lo que

no se comparte porque no es universal, atañe a lo que, con precisión, se podría denominar el ritual, entendiendo éste, no en su sentido moderno impregnado de simbolismo religioso (Durand y Scheid, 1994), sino con el significado etimológico original del termino latino – *ritu* - que se centra exclusivamente en el aspecto formal del culto, en la secuencia de gestos que es costumbre ejecutar para cumplir con el mismo (Scheid, 1995b). Esta concepción explica, por ejemplo, que los romanos distinguieran para el sacrificio el llamado *Romano ritu* del *Graeco ritu*, en base a aspectos externos de la forma de proceder, cómo que el oficiante llevase la cabeza velada o no, o que realizara la consagración con unos gestos u otros, sin que esto implicase un cambio en el significado o en la efectividad del sacrificio (*Ibidem*).

Esta dimensión ritualista de las religiones es común en la Antigüedad y proporciona un campo amplio y evidente de distinción intercultural. Pero además de claramente variable, el bagaje ritual, junto con la organización social y la lengua, sirve para caracterizar cultural y políticamente a los individuos. Si atendemos al ejemplo griego, donde a menudo se ha llamado la atención sobre lo imbricadas que están la vida religiosa y la política, se verá cómo el culto no sólo cumple una función política concreta sino que además, define la pertenencia a una comunidad al nivel de la polis, pero también del *genos* o de otras divisiones familiares. Los cultos y los dioses a los que se venera, manifiestan en Grecia la pertenencia a un determinado grupo, y son uno de los elementos con los que se “fabrica” la ciudadanía (Bruit Zaidman, 2006: 105). En este sentido se trata de un componente que aglutina y a la vez diferencia a unos griegos de otros, y, más tarde, cuando se entra en contacto con los demás pueblos, lo que es griego de lo que no lo es.

El ritual de sacrificio, como eje de las prácticas de culto en Grecia, juega un destacado papel en este contexto. Así, el sacrificio griego quedaba caracterizado por una determinada secuencia ritual y sobre

todo por un posterior reparto de la carne entre los hombres y los dioses. La vinculación estrecha entre el sacrificio y las prácticas de comensalidad definen el sacrificio griego (Detienne, 1989: 3), y con esta definición identifican a los que así lo practican dentro de una misma comunidad cultural, hasta el punto de que “son griegos los que sacrifican al modo griego” (Grottanelli, 1993a: 31).

Para la mentalidad helénica, el rito es tan caracterizador que no sólo revela los miembros de un mismo grupo, sino que además es uno de los elementos con los que es posible determinar el grado de “civilidad” de cada cultura. En la forma en la que se ejecutan los ritos, estará contenida la información que evidencia el nivel de civilización propia y ajena.

Desde la visión etnocéntrica de la cultura clásica, los autores utilizan su propio paradigma de ritual como el modelo supremo de “civilidad” que sirve de referente para todos los demás. El hecho es claro en el caso del sacrificio, un ritual indudablemente cruento, que, sin embargo, a los ojos de un griego se desposeía de todo su contenido violento si se ejecutaba según la tradición helénica. La descripción de los ritos de los no griegos, de los bárbaros, no se realiza en su consideración de creaciones independientes en sí mismas, sino entendidas como producciones deficientes en las que se remarcarán las ausencias y las carencias en relación a la forma griega de actuar. Herodoto (IV, 60) por ejemplo, describirá el sacrificio escita marcando la inexistencia del fuego del altar y de la fase preparatoria que quita violencia al rito. Señalará también que los escitas no usan cuchillos y que en vez de hacer correr la sangre, el modo de ejecución correcta, ahogan a la víctima sin atender a su voluntad. Por último, ni siquiera comparten la carne con los dioses ni con los demás ciudadanos (Hartog, 1980:186).

En la medida en la que el rito transluce formas de conducta, éste se convierte en una forma de comprobar la moralidad de los otros. Y si el comportamiento de los griegos se caracteriza de forma paradigmática por la racionalidad y la medida, los bárbaros, en oposición, serán retratados en sus actuaciones como violentos y dominados por el exceso (Baslez, 1984: 184ss). Así se entiende, por ejemplo, la insistencia griega de que sólo los pueblos extranjeros (escitas, germanos, celtas, pueblos del norte de la Península...), practican determinados rituales como los sacrificios humanos o la ejecución y el consumo de la carne de víctimas tan inapropiadas como los caballos, de los que además se beben la sangre (Bermejo, 1986: 89-90). Al margen de la verosimilitud o no de estas noticias, algunas de cuyas prácticas podrían rastrearse en la propia tradición griega (Hughes, 1991), existe un claro componente despectivo en el interés por subrayar acciones claramente escandalosas a los ojos de un griego de época clásica o helenística. Esta parcialidad interesada de las fuentes nos priva de una visión normalizada de las prácticas rituales no griegas.

Para la Península Ibérica las fuentes literarias pertenecen mayoritariamente a época romana, aunque algunos historiadores o geógrafos son de procedencia y cultura griega. En este momento el interés por los pueblos extranjeros se reviste de un nuevo factor que se relaciona con la legitimación de las acciones políticas. Se puede recordar, por ejemplo, cómo Estrabón, movido por el interés de la política imperialista de Augusto, se esforzará por mostrar los beneficios civilizadores de la dominación romana, enfatizando el salvajismo de las costumbres y la organización de los pueblos indígenas antes de la llegada de sus benefactores (Thollard, 1987).

La perspectiva queda plasmada de forma evidente en la opuesta visión que nos proporciona sobre los pueblos del interior y del norte peninsular que luchan y se enfrentan reiteradamente a Roma, en comparación con aquella de los pueblos del sur y el levante que a

finales del siglo I a.C. ya habían asimilado componentes de romanización. La visión de las actividades rituales sirve a esta misma lógica, y frente a las menciones de las prácticas lusitanas de predicciones realizadas sobre las entrañas de los cautivos de guerra y de consagración de sus manos cortadas (III, 3,6), o del sacrificio humano de prisioneros y caballos entre los pueblos del norte (III, 3, 7), los pueblos de la Turdetania se destacan porque son cultos, utilizan la escritura y tienen poemas y leyes antiguas (III, 1,6). Prácticamente no hay menciones explícitas a sus prácticas de culto o a sus actividades rituales, como tampoco las hay para los pueblos de la zona levantina a excepción de la mención a las danzas bastetanas (III,3,7) en las que se incluían mujeres.

La ausencia de referencias religiosas para las zonas “civilizadas” de Hispania, quizá pueda explicarse por la falta de interés en marcar diferencias identitarias con los pueblos ibéricos, procurando resaltar más bien su incorporación satisfactoria a la *ecúmene* romana. En la obra de Estrabón, la única noticia al sacrificio específicamente ibérico es muy breve e indirecta, pero subraya los vínculos de éstos con el mundo no bárbaro. Se trata de un pasaje del libro IV (1,5), en el que se describe cómo la influencia de la colonia de Marsella en el sur de la Galia, contribuyó a extender el culto propio de la ciudad entre sus vecinos íberos. El texto indica taxativamente que gracias a esta influencia “los íberos sacrificaban a la manera griega” (traducción de García y Bellido, 1968: 244).

Antonio Blanco desarrolló esta referencia interpretando el significado del modo griego de sacrificar y señalando que esto suponía que: “sacrifican animales – no seres humanos, como los cartagineses –; recogen la hemorragia ritual en una cratera o recipiente similar (*sphageion*) y atenúan los gemidos de la víctima con el canto de los asistentes y el sonido de la flauta (*aulós*). La cratera, la pátera y la flauta llegaron a ser en Iberia los símbolos del rito sacrificial, rito que

culminaba en la comida de la carne de la víctima. Éste era el proceder civilizado que los íberos habían adoptado de los griegos, a diferencia de los lusitanos, que aún sacrificaban prisioneros a su dios de la guerra” (Blanco, 1988a: 37).

Posteriormente se ha utilizado la cita de Estrabón con las aportaciones de Blanco para describir el rito de sacrificio ibérico de forma detallada, a pesar de la parquedad del texto original (Blázquez, 1999: 374; Castelo, 1989:11; Moneo, 2003:375). Sin embargo, no sabemos si los íberos efectivamente habían calcado el sentido y la parafernalia del ritual griego o si existía un “modo ibérico” de sacrificar que no se percibía desde la visión grecolatina como esencialmente distinto al propio. Diodoro Sículo (33,7) menciona este “modo ibérico” al hablar de los sacrificios que se hicieron en las celebraciones por las bodas de Viriato, refiriéndose a un contexto alejado del territorio ibérico. En cualquier caso el ritual, como indicador de aculturación, también juega un papel en la configuración identitaria de los pueblos.

El rito como componente identitario puede, por tanto, aglutinar y definir en torno a sí a una comunidad, puede distinguirla de las demás, puede servir de elemento de valoración de los otros y puede determinar en qué medida están próximos o lejanos culturalmente.

Por último, debe mencionarse un nuevo aspecto del ritual como factor de identidad. Se trata de su papel como instrumento al servicio de intereses políticos. En su capacidad para definir entidades culturales, los dioses y las prácticas de culto terminan por identificarse estrechamente con el pueblo que las practica y pueden llegar a ser una alusión a su presencia simbólica más allá de las fronteras propias. El sometimiento y la imposición en el campo religioso forman parte de las herramientas de control con las que se ejerce el poder. Desde este punto de vista, el ámbito religioso se convierte en un campo de posibles

enfrentamientos interculturales que es susceptible de ser atacado con el objeto de deslegitimar la cultura de la que forma parte.

Para poder entenderla de esta manera, parece necesario que la religión tenga una relevancia destacada en la organización política de la comunidad, o que por lo menos se identifique evidentemente con las elites de poder. No es difícil encontrar grupos étnicos que se configuran como tales en torno a dioses o antepasados divinizados y que poseen un sistema mítico que explica y justifica determinadas acciones, como por ejemplo, el dominio de un territorio. Los dioses se convierten, de alguna manera, en símbolos nacionales.

Este componente nacional de las religiones en la Antigüedad es más fuerte en el mundo oriental donde las estructuras estatales alcanzan un desarrollo temprano. Por lo mismo, la historia próximo-oriental está plagada de ejemplos en los que la política religiosa se instrumentaliza para atender a prácticas de incorporación, sometimiento o integración de los otros en las organizaciones políticas. Baste pensar como muestra, en la política religiosa llevada a cabo por el Imperio Aqueménida, donde se documentan respuestas de tolerancia o no a los dioses de origen no persa, según las necesidades de estabilidad de una estructura multicultural (Campos Méndez, 2006), o el enfrentamiento que constata la Biblia entre las divinidades de israelitas y cananeos en el contexto de las luchas por la primacía territorial de Palestina. Por su repercusión en todo el Mediterráneo, no puede dejar de recordarse el caso de los dioses nacionales de las ciudades fenicias, usados para legitimar políticas comerciales y de expansión. Es bien conocido el ejemplo del Melqart de Tiro, con tal éxito que llegará a enraizarse de forma clara en los mitos de fundación de las colonias semitas de Occidente (Aubet, 1994: 137ss).

La introducción de dioses y cultos nacionales en apoyo de una primacía política, parece una constante de las relaciones

internacionales en la Antigüedad. Sin embargo puede suponer una variedad amplia de situaciones en lo que se refiere a la forma de llevarla a cabo y en los resultados que provoca en las culturas afectadas. En función de las características más o menos exclusivistas de las creencias introducidas, esta incorporación supondrá o no la destrucción violenta del panteón y los cultos anteriores.

No es inusual que la aniquilación del enemigo obligue a la eliminación física de sus lugares de culto o sus símbolos religiosos, desprestigiándolos o llegando incluso a desposeerlos del sentido sagrado. En el mundo oriental donde es notable la cercanía, o directamente la identificación, entre divinidad y monarquía, la guerra en el ámbito religioso es implacable y total. Enfrentarse al rey equivale a hacer la guerra al dios de la ciudad y no se escatiman esfuerzos por demostrar la primacía de los dioses propios y desautorizar el poder de los ajenos. Una inscripción asiria conservada en el palacio de Nínive muestra significativamente este desprecio: "... los reyes de Asiria han destruido todas las naciones y sus campos, y han arrojado sus dioses al fuego; porque no eran dioses, sino el trabajo de manos humanas, madera y piedra; así que los destruyeron" (Barnett *et alii*, 1998: 128). Igualmente en la Biblia se pueden encontrar ejemplos de la opinión del pueblo judío, rigurosamente exclusivista, sobre los "adoradores de ídolos": "Son pues, unos desdichados/ al poner su esperanza en cosas sin vida, / y al llamar dioses a obras realizadas por hombres:/ oro o plata trabajados con arte, figuras de animales,/ o una piedra sin valor, labrada hace tiempo" (Libro de la Sabiduría, 13,8).

La desconsideración extrema hacia los cultos y creencias de los otros facilita la falta de escrúpulos a la hora de arruinar sus lugares y objetos sagrados. La violencia iconoclasta se documenta en Oriente o en el propio mundo ibérico donde el fenómeno de la destrucción de la escultura funeraria puede remitir, al menos en algunos casos como el conjunto de Porcuna, a acciones intencionadas de los propios iberos

quizá motivadas por luchas internas de poder que afectan a los símbolos sagrados (Zofio y Chapa, 2005 con bibliografía anterior).

En contraste a estas actitudes, lo cierto es que también se producen otro tipo de interacciones en el ámbito religioso, probablemente más frecuentes en el marco mediterráneo. Es normal que la introducción de cultos extranjeros provoque la transformación del panteón mediante fenómenos de asimilación y sincretismo sin que exista una política premeditada para hacer desaparecer fenómenos anteriores. Aunque no se compartan dioses, no se combaten y mucho menos se consideran falsos. Esto ocurrirá incluso cuando hay estructuras estatales fuertemente marcadas. Se puede pensar en el caso romano que no considera incompatible la dominación de los demás pueblos y el mantenimiento, por parte de éstos, del culto a sus propios dioses. La maquinaria romana impone en sus provincias determinados cultos estatales pero no aniquila aquellos de raíz prerromana, a no ser que resulten peligrosos para el mantenimiento de la estabilidad política y social. En la interacción se pueden producir transformaciones como la incorporación de nuevos atributos divinos, la latinización de los teónimos o la monumentalizan de los lugares de culto antiguo, pero no parecen existir motivos religiosos que exijan el mantenimiento, en las provincias del Imperio, de un exclusivismo por parte de los dioses que tenían templo en Roma. Cicerón reafirma esta idea en una conocida cita: “Cada ciudad tiene su religión, nosotros tenemos la nuestra” (Pro Flacco, 69).

Probablemente en la raíz de esta actitud, está la forma en la que se configura el propio panteón y los cultos romanos continuamente alimentados de aportes extranjeros (Mangas, 2007: 243), siendo éste un fenómeno que no resultaría excepcional en el contexto mediterráneo. Se ha señalado cómo la transferencia religiosa está tan asumida que tiene incluso una regulación ritual. Efectivamente, es conocida la práctica de la *evocatio*, un rito de conciliación hacia los dioses no romanos en el

contexto militar, por la que, ante el asedio de una ciudad enemiga, el cónsul dirigía una plegaria a su divinidad tutelar para que la abandonase y aceptase ser adorada en Roma (Basanoff, 1947). Se nos han conservado algunas versiones de la fórmula de la plegaria que se hacía, de las cuales la más completa es la que nos transmite Macrobio para la toma de Cartago, en la que la intención que se percibe es bastante explícita:

“Seas un dios o una diosa, tú que acuerdas protección al pueblo y al estado de Cartago, que has asumido la obligación de defender esta ciudad y este pueblo, yo te ruego, te suplico y te conjuro que dejes perder la población y el estado de los cartagineses, de abandonar los lugares sagrados y su ciudad, de salir de allí echándoles con tu olvido en el miedo y en el terror y después de haberles abandonado venir a Roma con nosotros, encontrar agradables y más deseables el lugar, los templos, los rituales y la ciudad nuestra, así como que sepamos con certeza que serás propicia a mí, al pueblo romano y a mis soldados. Si actúas en tal modo prometo construirte templos e instituir juegos en tu honor”

(Macrobi., *Sat.* III, 9, 2 ss, citado en Blázquez *et alii*, 1993: 509)

Esta forma de incorporación de cultos extranjeros, así como otras que sea posible constatar, son una muestra de la fluidez con la que se pueden agregar componentes religiosos sin que llegue a colapsarse el sistema. Igualmente, evidencia hasta qué punto el aspecto religioso impregna y se destaca en la manera de relacionarse con los otros pueblos. Y es que en general, la trascendencia que adquiere el aspecto religioso le hace jugar un indudable papel político, ya que los dioses y sus liturgias parecen entenderse no sólo como representación identitaria sino como propiedad de cada grupo, y en este sentido pueden ser instrumentalizados de forma más o menos violenta en el marco de las relaciones con los demás.

CAPÍTULO 3
ESTRUCTURAS Y ESPACIOS DEL SACRIFICIO

1. INTRODUCCIÓN

Como se ha señalado, la práctica sacrificial no se refiere sólo al momento de inmolación de la víctima sino que abarca un conjunto de actividades que van desde aquellas acciones que preceden la muerte del animal (procesiones, purificaciones, plegarias...), hasta que finaliza el tratamiento de sus restos. Esta diversidad puede implicar igualmente una variedad de espacios en los que se realizaran las acciones y que, en teoría, podrían ser buscados e identificados en la realidad material a partir de las estructuras documentados en ellos.

La distinción y separación teórica de los espacios sacrificiales es una forma de llamar la atención sobre la amplitud de las actividades que forman parte del ritual, y de multiplicar los indicios que pueden ser objeto de consideración por su capacidad para remitir al sacrificio. Sin embargo, lo cierto es que en la práctica es probable que no existiera una separación clara y tajante de los ámbitos de actuación o que éstos no pudieran ser individualizados nítidamente. Ya se ha hecho mención a las dificultades para detectar las acciones pre-inmolación por la escasa o nula huella que dejan en el registro y, por tanto, a los límites para buscar los espacios destinados a ellas. Los lugares en los que se produzca directamente la muerte sacrificial, serán algo más visibles sobre todo en función de la presencia en ellos de un elemento como el altar que, sin embargo, tampoco será siempre evidente o estrictamente necesario.

Por último, los espacios que hemos englobado dentro de la categoría de lugares destinados a actividades posteriores a la inmolación, serán reconocibles de forma variable. Aquellos en los que se lleve a cabo una primera manipulación de los restos sacrificiales para la evisceración, el descuartizamiento y el descarnado de la víctima serán difícilmente individualizables ya que es muy posible que coincidan con los espacios de la muerte y que sólo en grandes complejos sacrificiales altamente

especializados y cuya existencia no hemos documentado en el ámbito ibérico, estuvieran separados. Igualmente será muy complicado en el estado actual de la investigación individualizar los espacios precisos en los que se produce el cocinado y el consumo. Arqueológicamente es más factible rastrear aquellos ámbitos en los que han quedado depositados, de manera intencionada o no, los restos de ceremonias de consumo enmarcadas en contextos religiosos. También se podrán detectar las víctimas que hayan sido inhumadas de forma ritualizada después de su sacrificio.

En un caso como el Ibérico en el que no conocemos el desarrollo “estándar” del rito de sacrificio, parece más adecuado centrar los esfuerzos sobre los espacios destinados a las actividades de todo el proceso que son más reconocibles arqueológicamente y que sabemos que sí se producían: la inmolación y la deposición de los restos, consumidos o no. Por eso este bloque se compone de una primera parte dedicada a los espacios de inmolación y otros dos destinados a los lugares en los que se reconoce la deposición de los restos sacrificiales.

2. ESPACIOS DE INMOLACIÓN

El reconocimiento de los espacios en los que se produce la muerte de la víctima de un sacrificio no es una tarea fácil. Sin embargo, se trata del lugar en el que se desarrolla la parte central del sacrificio y en el que se articula y se despliega gran parte de la parafernalia simbólica y funcional del rito. El intento de identificar estos espacios es también el esfuerzo por reconocer arqueológicamente los usos habituales de la actividad litúrgica.

Es bien sabido que el elemento más reconocible de los que forman la escenografía del sacrificio es el altar. También es el más común independientemente de la diversidad de ritos o del contexto cultural en

el que se realice. Pero ni siquiera el altar es algo imprescindible siempre. Es posible que la víctima se inmole sin estructuras artificiales de ningún tipo, y ante la simple presencia de determinados fenómenos naturales como un torrente de agua, o una pira encendida. En este caso el reconocimiento de actividades rituales en espacios inalterados es prácticamente imposible. Por otra parte, ante la diversidad de formas y materiales con los que puede construirse un altar no siempre está asegurada su perduración en el tiempo. A menudo un altar está formado por una simple acumulación de piedras o realizado de un material perecedero incapaz de dejar huella arqueológica. Por ejemplo, el Deuteronomio (27,5) nos informa de que los altares preisraeleitas podían ser de tierra o de simples piedras sin tallar (Vaux, 1985). Incluso en contextos culturales donde es bien conocida la monumentalización de estas estructuras, es posible encontrar altares contruidos a base de amontonamientos de piedras como queda constatado en las representaciones vasculares de la cerámica ática (Ekroth, 2001; Labrosse-Ducharne, 1988) o altares perecederos contruidos a base de leña como era, según Pausanias (IX, 3, 7), el de la fiesta de las Dédalas en Platea.

Un altar no marca sólo el espacio ante o sobre el que se produce la inmolación de la víctima. Es, además, el lugar en el que se llevan a cabo acciones rituales complementarias como la libación (Vaux, 1985: 529 para el sacrificio hebreo) o la ofrenda no cruenta:

“Una vez al mes, los eleos hacen sacrificios sobre todos los altares enumerados; y hacen sacrificios al modo antiguo, pues queman incienso juntamente con granos de trigo amasados con miel sobre los altares; y ponen sobre ellos ramas de olivo y hacen libaciones de vino”.

Pausanias, V, 15, 10

También pueden realizarse actividades que no dejan huella material tales como la plegaria. Sabemos, por ejemplo, que en un momento dado

del ritual fenicio el oficiante deambulaba en torno al altar (1. Re. 18, 20-40).

Sin embargo, la acción más destacada, en este sentido, es el hecho de someter al efecto del fuego la carne sacrificial y el resto de las ofrendas, bien como forma de renuncia total, bien como paso previo para su consumo. El papel del fuego es sumamente destacado en un sacrificio y está íntimamente relacionado con las estructuras de tipo altar. En realidad, la mayor parte de estas estructuras son elementos pensados para hacer y contener fuego. Un repaso general a la iconografía y a las fuentes literarias demuestra la estrecha y frecuente vinculación del fuego y el altar. El nexo puede rastrearse incluso etimológicamente. El término griego *eschara* designa tanto un fuego o brasero doméstico, como los altares bajos de tipo hogar en los que se realizan sacrificios (Chantraine, 1968). Éstos se diferencian de los altares altos, o *bomos*, término utilizado, en origen, para mencionar sólo la parte superior e independiente del altar, es decir, la que estaba en contacto con el fuego y se renovaba periódicamente (Ekroth, 2001: 120-123). En Israel, el término *mizbakh*, literalmente “lugar en el que se degüella”, se utiliza para denominar el hogar/altar (Gracia, 2001: 100) y, el vocablo latino *ara*, “hogar de la divinidad” (Ernout, Meillet, 1967), tiene relación con el hitita *hassa* que se relaciona con el hogar en el que se queman las ofrendas para hacerlas llegar a los dioses (Almagro y Moneo, 2000: 131).

La presencia, por tanto, de la acción del fuego y de los dispositivos necesarios para controlarlo constituye un indicador de primer orden para rastrear espacios de inmolación, aunque, una vez más, no pueden ser valorados sin considerar el mayor número de elementos contextuales posibles.

Sin intención de establecer una tipología exhaustiva, dado el insuficiente conocimiento del registro y considerando las carencias para

explicar el culto que tienen estas clasificaciones, como se ha puesto de relieve en conjuntos mejor estudiados (Cassimatis, Etienne, Le Dinahet, 1991, para el caso griego), se pueden mencionar algunos ejemplos de altares referidos al ámbito ibérico.

2.1 Altar-hogar

La primera de estas categorías se refiere a los denominados altares-hogar. Se trata de hogares localizados en dependencias de tipo doméstico, frecuentemente en los llamados ambigüamente “edificios singulares”. A tenor de su ubicación, puede decirse que cumplen funciones distintas a las de los hogares culinarios, de los que se diferencian por su factura más cuidada y, a veces, por sus dimensiones. Su adscripción clara y absoluta a estructuras de tipo altar es problemática pero puede ser significativa la comparación con otros contextos culturales. En efecto, se han asimilado a elementos semejantes conocidos en la tradición indoeuropea, especialmente los llamados *autel-foyer* del Languedoc y la Provenza francesa (Moneo, 1995: 248; Almagro y Berrocal, 1997: 573; Almagro y Moneo, 2000: 132; Moneo, 2003).

Sin embargo, los altares franceses que se incluyen dentro de esta categoría, son hogares bien definidos formalmente. De tipo rectangular y constituidos de placas de arcilla que están siempre decoradas con motivos de origen mediterráneo. Además, están asociados recurrentemente a elementos de posibles connotaciones culturales como vasos abiertos para la libación o morillos decorados con los mismos motivos que los altares (Dedet *et alii*, 1968; Dedet y Schwaller, 1990: 155). En el caso de los altares-hogar peninsulares la variedad es mucho más amplia y los esfuerzos por establecer pautas para su identificación han resultado infructuosos.

Los hogares ibéricos no están decorados, generalmente, a excepción de algunos casos como los del poblado de El Oral que presentan una decoración con estera y círculos concéntricos (Bonet y Mata, 1997: 118) o el gran hogar del Departamento 2 de Castellet de Bernabé, que tiene un dibujo geométrico de líneas y bucles realizado con una impronta de cuerda trenzada, a lo largo de todo su perímetro exterior (Guérin, 2003: 17) (FIG.3.I). Suelen ser estructuras de tipo rectangular aunque, también se conocen ovalados y circulares, y es normal que se sitúen en un lugar central en las habitaciones, a menudo ocupando una cantidad de espacio superior a la que resultaría adecuada para su aprovechamiento estrictamente funcional, por lo que se han apuntado motivos de tipo simbólico y religioso para su posición (Gracia, 2001:102).

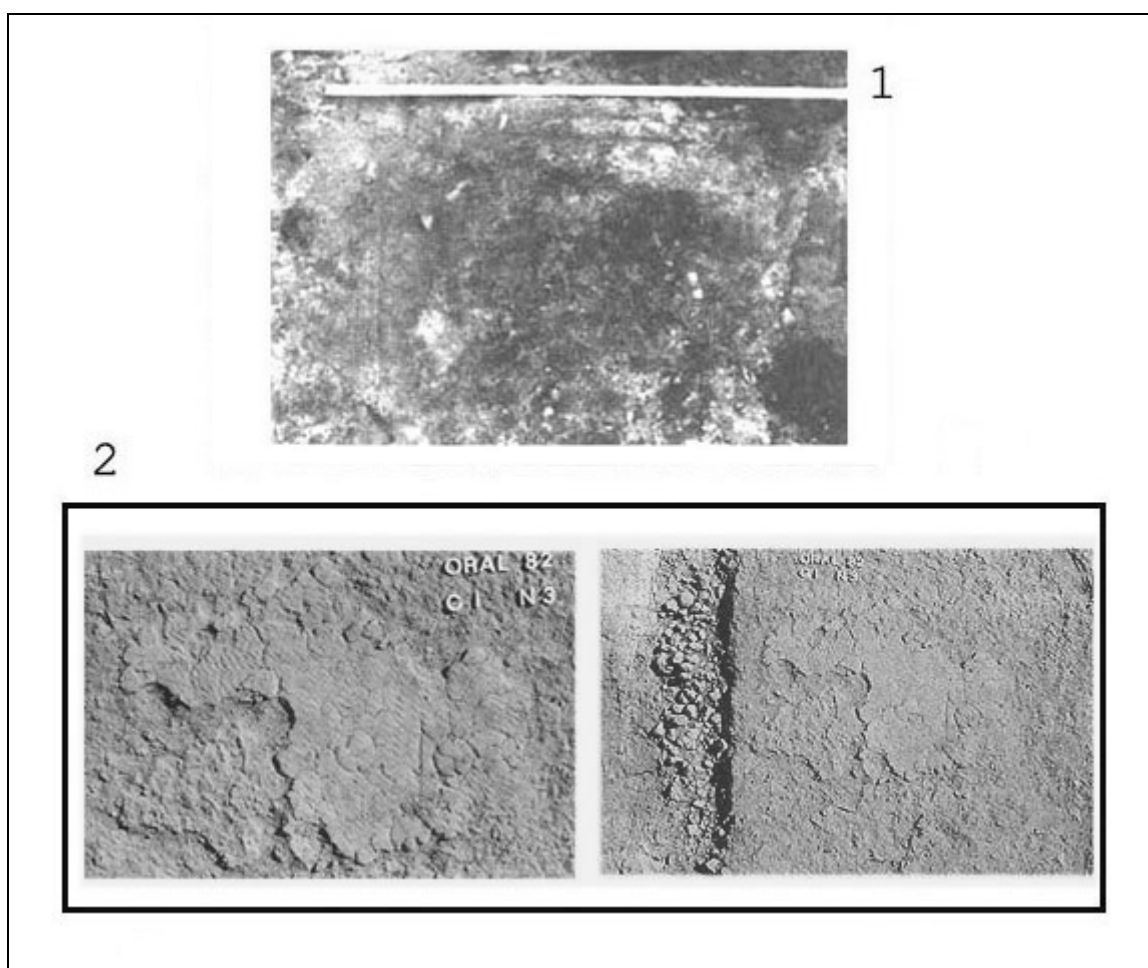


Fig. 3.I. 1. Hogar del Departamento 2 de Castellet de Bernabé (según Guérin 2003:18 Fig. 30); **2.** Hogar de la habitación IIIK9 de El Oral (a partir de Abad y Sala, 2001, Lam. X).

Sin embargo, a pesar de la variedad de formas y situaciones, existe una serie de elementos significativos para su consideración ritual cuya combinación puede ser relevante a la hora de atribuir una posible función cultural. En este sentido se pueden señalar características formales del hogar, ya mencionadas, como unas dimensiones o un tipo de preparación más cuidada en relación al resto de hogares del yacimiento, una posición central con respecto al recinto en el que se encuentran, y asociaciones a elementos como depósitos de fauna, inhumaciones infantiles o posibles estructuras culturales anexas como mesas de ofrenda o betilos (Cuadro 1).

Uno de los casos que puede ejemplificar este tipo de hogares se encuentra en la llamada estancia sacra del edificio¹ de Mas Castellar de Pontós en cuyo recinto se localizaron cinco estructuras de combustión distintas (FIG.3.II.3). De todas ellas, destaca un gran hogar central de forma rectangular y cuidadosa preparación. Está construido en cubeta y formado por sucesivos niveles de bloques de piedra, guijarros y fragmentos cerámicos, todo recubierto de una capa de arcilla. Estas características lo diferencian claramente de los otros cuatro hogares situados en la periferia de la misma estancia, de menores dimensiones y de forma circular. Además, es junto a la estructura de combustión mayor, donde se localizó una importante acumulación de restos óseos de perro, y el posible altar de mármol pentélico con huellas de combustión en su parte superior (Adroher *et alii*, 1993; Pons, 1997; 2002:129). Las características de la estancia y las de los restos de perro, aluden a un sacrificio religioso ante el hogar.

Asociado también a restos de fauna y a otros posibles elementos de origen ritual, se sitúan las dos estructuras de combustión del recinto 7 de la Moleta del Remei (Gracia y Munilla, 1993) (FIG.3.II.4). En este caso se trata de una estancia que documenta una inhumación infantil excavada en el pavimento y una cista con restos seleccionados de varios animales. La primera de las estructuras de combustión, de tipo

rectangular, es la de menores dimensiones (1,50x1,10 m). Tiene un nivel de tierra rubefactada, con un reborde a base de arcilla colocado sobre una capa de guijarros, y delimitada por muretes de piedras escuadradas. Con una composición similar, pero de forma circular y mayor tamaño, se dispone un segundo hogar situado por delante del anterior y en el eje de entrada a la habitación. Ocupa una parte importante de la misma y cabe suponer que, además del papel cultual, el hogar debía configurar una barrera visual entre la zona cercana al acceso y la parte más privada en la que se concentran las inhumaciones infantiles y de animales (Gracia, 2001: 102). Es esta una situación parecida a la que documenta una de las habitaciones con mayor concentración de fosas con enterramientos del yacimiento de la Peña del Moro (Sant Just Desvern, Barcelona). Es la denominada habitación Y3, donde junto a cinco deposiciones de ovicápridos y una de un individuo infantil, acumuladas en torno a la esquina SE, se localizó un hogar en posición perfectamente centrada. En su preparación se identificó la presencia de una concha de bivalvo (Ballbé *et alii*, 1986: 312-14; Miró, Molist, 1990; Barberá, 2000) que se ha señalado como un elemento mágico, símbolo de la divinidad y relacionado con cultos de fertilidad (Gracia, 2001: 102).

La relación entre la cuidada manufactura de los hogares y las fosas de inhumación, se repite en el recinto A del yacimiento barcelonés de Alorda Park. Es un espacio rectangular con muros de piedra y tres fases sucesivas de ocupación. Bajo los suelos de cada una de las fases, se localizaron varios hoyos excavados en el pavimento, que contienen restos óseos humanos y animales. Es llamativo que desde el nivel más antiguo, a fines del siglo V a.C, la estancia documenta una estructura troncocónica de piedras revestida de arcilla, que se mantiene a lo largo de los niveles siguientes y para la que se ha propuesto una función de altar o tabla de inmolación. En línea con ella y en relación con el último pavimento, hay un agujero circular que quizá albergara un pilar o tronco de árbol para atar a los animales (Sanmartí y Santacana, 1992a:

43). A partir de la segunda fase de ocupación a este conjunto se le añade un hogar revestido de barro, y que se localizó limpio de desechos de alimentos (Sanmartí y Santacana, 1987a; 1992).

Es posible que sean restos culinarios los huesos que, de forma más indirecta, están asociados a otro recinto con hogar, cuyo carácter cultual debe inferirse a partir de otro tipo de evidencias. Se trata del santuario del yacimiento toledano del Cerrón de Illescas (Valiente, 1994). Esta estructura, con cronologías del siglo IV al II a.C, se documenta para las fases más antiguas del yacimiento, aunque fue remodelado dos veces. El nivel más reciente de este edificio ha proporcionado un recinto con un hogar central enmarcado con adobes y fabricado con restos de vasijas rotas y capas de arcilla quemada. El edificio es llamativo porque además del hogar, se encontró, sobre un banco de adobes pegado a una de las paredes de la habitación, un relieve figurado que representa unos aurigas, unos carros y un grifo (*Idem*: 173-182). Detrás del muro norte y fuera del recinto, se excavó una fosa o basurero con restos de fauna y de cerámica, que hay que suponer relacionado con las funciones realizadas en el santuario y, posiblemente, en torno al hogar- altar (Valiente, 1994).

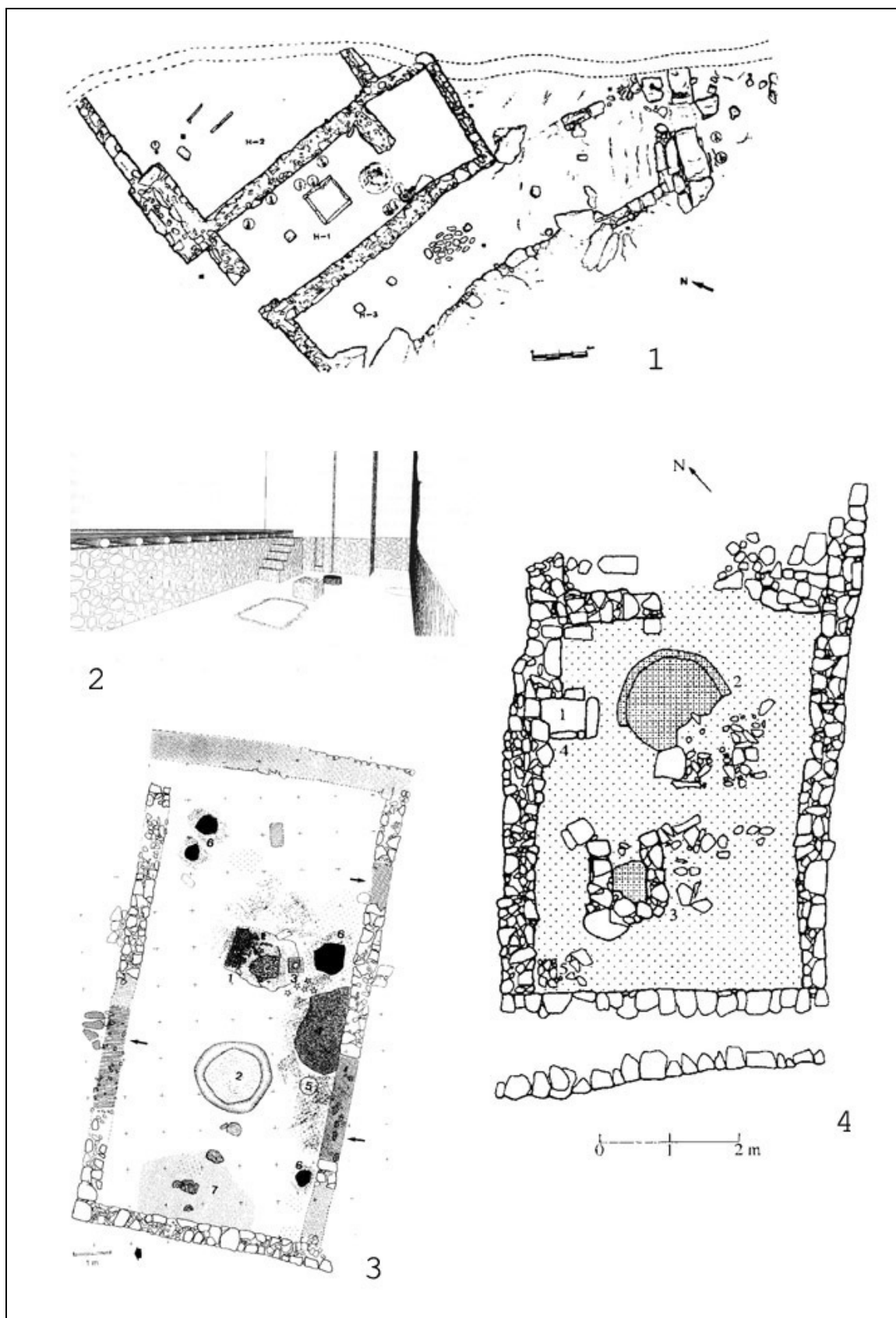


Fig. 3.II. 1. Planta del recinto necrolátrico de La Escudilla (a partir de Gusi, 1994: 109, Fig. 2); 2. Reconstrucción del edificio de El Perengil (a partir de Oliver, 2001, Fig. 38); 3. Planta de la estancia 3 de la casa 2 de Castellar de Pontós (a partir de Pons, 1997:95, Fig.2); 4. Planta del recinto 7 de Moleta del Remei (a partir de Gracia y Munilla, 1993. Fig.2)

YACIMIENTOS	1	2	3	4	5	6	7
Pontós	X	X	X	Altar		X	
Moleta del Remei1 (Rectangular)		X			X	X	
Moleta del Remei 2 (Circular)	X	X	X		X	X	
Peña del Moro (Y3)		X	X		X	X	
Alorda Park (Edificio A)		X		Estructura troncocónica y posible altar	X	X	
Cerrón de Illescas		X	X				
Alto Chacón (Departamento 19)	X		X	Mesa de ofrenda			
El Perengil	X	X	X	Mesa de ofrenda			Relieve
Cerro de las Cabezas		X		Mesa de ofrendas y altar con tres betilos			
La Escudilla		X	X	Mesa de ofrendas y betilo?	X	X	

- | | |
|---|------------------------------------|
| 1. Dimensiones relativas | 5. Relación con inhumaciones |
| 2. Preparación cuidada | infantiles |
| 3. Posición central en la habitación | 6. Relación con depósitos de fauna |
| 4. Relación con estructuras
culturales | 7. Otros |

Cuadro 1 Criterios de valoración ritual de los altares-hogar

2.2 Mesas de ofrendas

Otro tipo de estructuras relacionadas con los espacios de inmolación son las llamadas mesas de altar o de ofrendas, fabricadas a base de lajas de piedra o de adobes. Aunque muchas veces no son propiamente dispositivos para la inmolación, y en algunos casos se encuentran en recintos donde no es posible constatar la ofrenda cruenta, deben tenerse en cuenta porque es frecuente que compartan espacios con los hogares ya mencionados. A menudo ubicadas en la posición central preeminente, pueden ser los dispositivos sobre los que se efectúa el núcleo del ritual o pueden suponer estructuras auxiliares para albergar ofrendas de tipo vegetal, exvotos, quemaperfumes o parte del utensilio litúrgico. Es conocida, por ejemplo en el culto semita, la diferenciación necesaria entre las estructuras para el sacrificio, los altares con fuego, y los elementos utilizados para la deposición de ofrendas vegetales o perfumes (Bisi, 1991:227; Margueron 1991:240). El Éxodo (30, 1, 10) detalla las instrucciones para construir, además del altar de sacrificios, el llamado “altar de incienso” sobre el que está explícitamente prohibido cualquier otro uso que la quema de esta ofrenda.

2.2.1 Estructuras de tipo mesa que comparten espacios con elementos para contener fuego.

En el contexto ibérico puede encontrarse un primer ejemplo de estas estructuras en el Departamento 19 del Alto Chacón, en Teruel (Atrián Jordán, 1976). Constituye un departamento singularizado del resto del hábitat por sus paredes construidas a base de grandes bloques de piedra perfectamente escuadradas. En él se documentó un gran hogar central bien delimitado, y el único de todo el yacimiento de tipo rectangular. Junto a este hogar, similar a los mencionados anteriormente, hay que citar una especie de banco corrido, adosado al muro oeste e interrumpido más o menos a la mitad, dejando el hueco para lo que serían dos postes de madera cuyos restos estaban *in situ*

(FIG. 3.III.2). Esta mesa estaba intensamente quemada por la acción continuada del fuego (1976: 60) y pudo funcionar como dispositivo auxiliar del culto realizado en la habitación que, a tenor de los abundantes huesos quemados de animales que según Atrián se acumulaban sobre el suelo de la habitación, junto al muro este, debían tener alguna relación con el sacrificio.

Un caso similar se documenta en el edificio de El Perengil, en Vinaroz, Castellón (Oliver, 2001), donde mesa y hogar comparten la posición central del recinto. Este edificio, de función controvertida (Gusi, 2002-3), tiene una planta rectangular, sobreelevada en una parte (FIG.3.II.2). En el interior se encontró un hogar de grandes dimensiones, “mayores que los domésticos” y que, según Oliver, soportaría “el fuego purificador y las ofrendas” (*Idem*:110-112). Se trata de una estructura rectangular delimitada con piedras calizas, con una composición compleja a base de capas de tierra, arcilla y cantos rodados. Al igual que en otros casos, la estructura estaba limpia de carbones y cenizas en el momento en el que se localizó. Asociada directamente al hogar se situaba una estructura de mampuesto de forma paralelepípeda (estructura 1004), situada en posición más o menos central e identificada con una mesa de ofrendas o altar (FIG. 3.III.1).

La misma asociación vuelve a darse en el santuario del Cerro de las Cabezas, en Valdepeñas (Ciudad Real). Es un edificio localizado a la entrada del poblado con cronología del siglo III a.C. Tiene planta pentagonal y está dividido en dos estancias comunicadas entre sí por una puerta y dos peldaños. En la estancia más grande, un bloque de piedra cuadrangular de 0,37 por 0,40 m, una vez más, en posición central, comparte espacio con los restos de dos hogares que se encuentran en la esquina sur de la habitación. Hay que destacar también que junto a la pared Este, apareció una plataforma rectangular de piedras trabadas con barro sobre la que se elevan tres bloques

paralelepípedos de cuarcita a modo de betilos repitiendo un modelo de altar bien conocido en los contextos semitas (Moneo, 2001: 125-6) y que contribuye a atribuir el indudable carácter de santuario al edificio. Por otra parte, pueden remitir a rituales de sacrificio la punta de cuchillo de hierro y los restos óseos que se recogieron entre los escasos materiales aparecidos en la habitación.

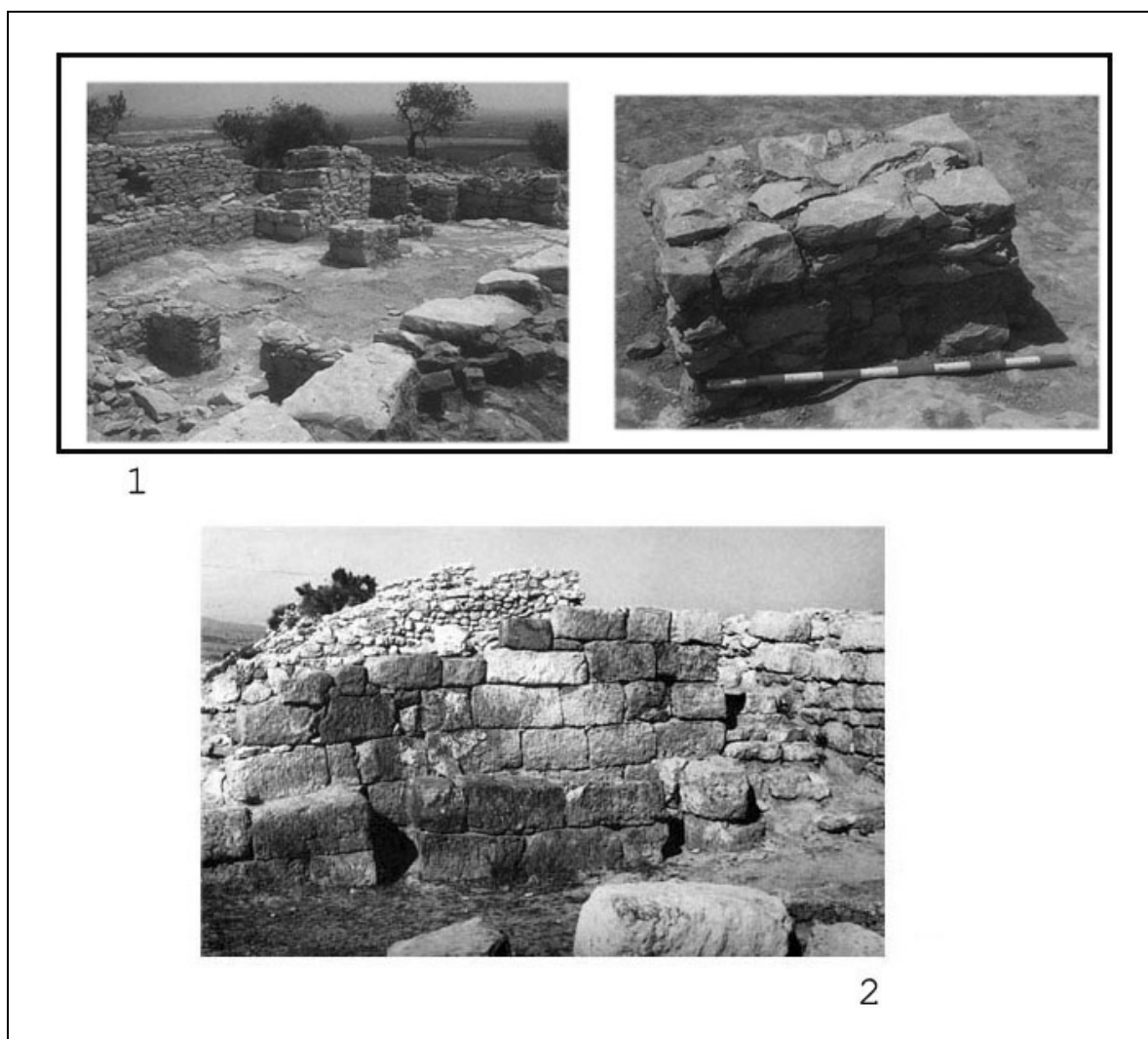


Fig. 3.III. 1. Vista del edificio de El Perengil y detalle de la U.E. 1004 interpretada como mesa de ofrenda (según Oliver, 2001); 2. Mesa de ofrenda de Alto Chacón. Detalle del departamento 19 (según Atrián, 1976 Lam. XLIV).

De carácter sacrificial más claro parecen los restos de un supuesto *silicernio* con indicios de un “ágape funerario” encontrado en el centro del umbral de acceso del recinto H1 en La Escudilla, (Castellón) (Gusi, 1989; 1994: 110). Los restos óseos de tres perros, dos ovejas y un jabalí

aparecieron en una de las tres estructuras contiguas que acumulan inhumaciones infantiles y que se han interpretado como recintos destinados al culto necrolátrico. Los espacios incluyen dos hogares cuadrados en torno a un empedrado y delante de un monolito de piedra hincado. En el recinto más grande - H3 - se localizó una plataforma de tierra compactada y requemada, recubierta por piedras horizontales y situada entre dos basamentos cuadrangulares de piedra que podían sostener columnas (FIG.3.II.1 y 3.IV.II).

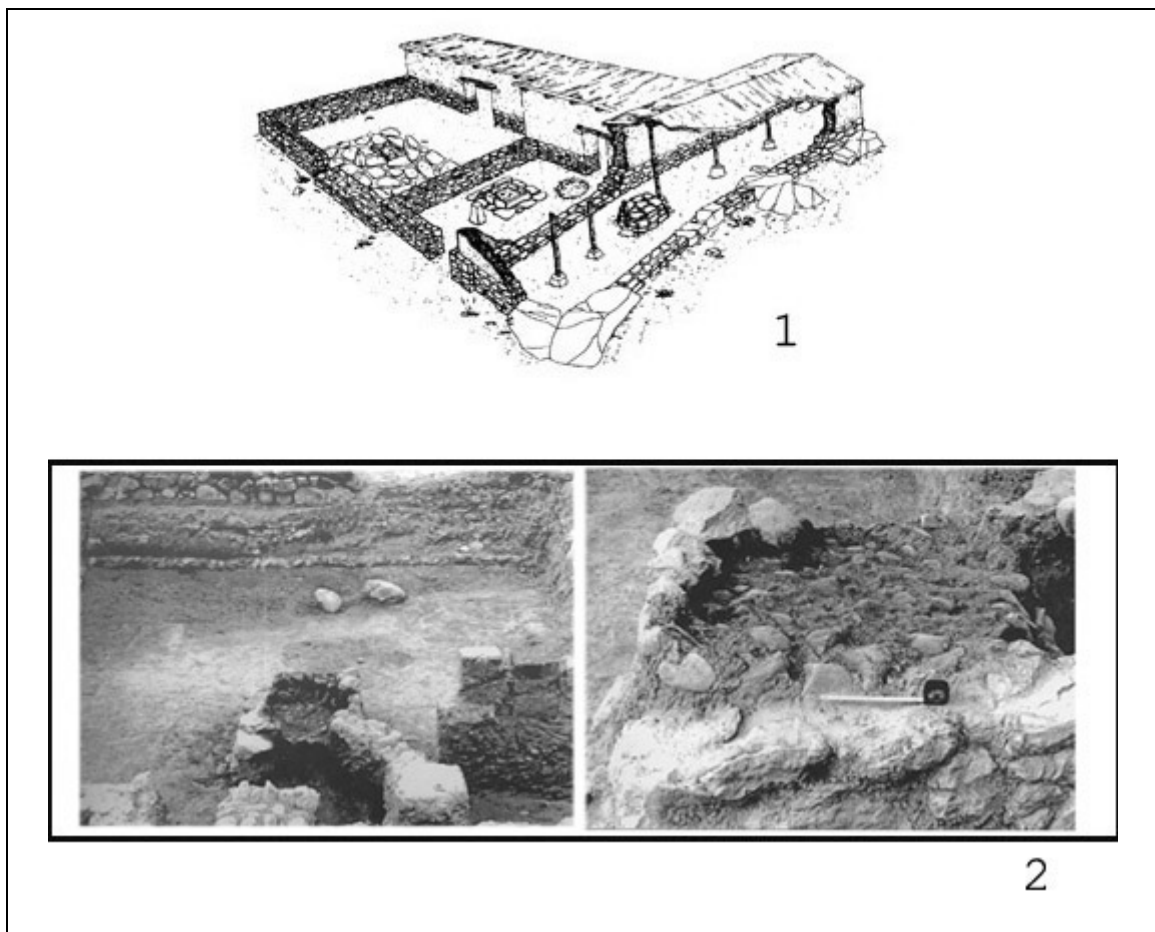


Fig. 3.IV. 1. Reconstrucción del recinto de La Escudilla (a partir de Gusi, 1997: 197, Fig.12); **2.** Vista del recinto y mesa de ofrendas del llamado templo de La Alcudia (a partir de Ramos Fernández 1995:16-17 Foto 5 y 3).

Un caso peculiar puede localizarse en el yacimiento de La Alcudia de Elche. En el edificio documentado bajo la basílica paleocristina, e inmediatamente por debajo del nivel de escombros, apareció una habitación cuadrangular de 8m de lado con muros de adobe y una torre adosada en el ángulo NE. En el centro de este recinto se conservaba

una estructura cuadrada de 0,90 metros de lado, construida a base de hiladas de capas de piedras, enlucida de cal aplicada sobre barro y pintada de rojo. Es posible que completara su ornamentación con un capitel corintio compuesto, decorado con hojas y frutos, del que han aparecido algunos fragmentos (Ramos Fernández, 1995: 9). En el mismo eje de la mesa, un poco más al norte, se halló una cámara subterránea con restos de la acción del fuego en sus paredes que quizá funcionó a modo de altar ctónico complementado con la estructura del nivel superior (FIG.3.IV.2).

2.2.2 Estructuras sin asociación directa a elementos de combustión pero sí a objetos de ofrenda.

Con una morfología parecida a los casos anteriores pero correspondiendo, seguramente, a funciones menos vinculadas con el sacrificio cruento y más en relación con el soporte de ofrendas o exvotos se pueden citar las estructuras conocidas en santuarios como el de Torreparedones o el de Castellar de Santisteban.

El primero se encuentra adosado al muro del probable patio que sirve como antesala de la *cella* del edificio, y junto al umbral de la puerta que da acceso a esta dependencia. Se trata de una mesa construida a base de bloques de piedra, coronados por una gran losa plana y su función puede apuntarse a partir de la significativa distribución de los exvotos localizados en el edificio, repartidos mayoritariamente alrededor de esta construcción (Fernández Castro y Cunliffe, 2002: 57) (FIG.3.V.2). De manera similar, puede interpretarse como un soporte de ofrendas, el localizado en el Castellar de Santisteban. En el centro de una de las dos cavidades que componen la entrada de la cueva principal, la *Cueva de la Lobera*, se encuentra “una especie de banco tallado muy groseramente en plano inclinado hacia la entrada, de forma más o menos cuadrada” (Nicolini *et alii*, 2004: 149) (FIG.3.V.1). Por su disposición orientada hacia el fondo elevado de la

cueva, “que debía ser el lugar divino”, se interpreta como el espacio en el que se depositaban ofrendas como las localizadas en un montículo delante de la abertura principal (*Idem*: 151).



1



2

Fig. 3.V. 1. Entrada de la *Cueva de la Lobera* en el Castellar de Santisteban (Foto en la que se percibe el banco en la entrada a partir de Blázquez, 1983a, Fig. 46); **2.** Mesa de Ofrendas del santuario de Torreparedones (a partir de Fernández y Cunliffe, 2002:122, Fig. 38).

2.3 Altares monumentales de origen mediterráneo

Un tipo distinto de altar está representado por los dispositivos que podemos llamar monumentales, en razón del esfuerzo que se pone en hacerlos patentes, visibles e identificables, además de proporcionarles una amplia proyección temporal (Criado, 1993). Por otra parte, se trata de altares englobados dentro de un conjunto de estructuras de culto que se comparten en el ámbito mediterráneo. Nos estamos refiriendo fundamentalmente a altares con el motivo del lingote chipriota o piel de toro extendida y a las aras o árulas paralelepípedas de tipo grecolatino.

No podemos saber hasta qué punto las formas del ritual son también compartidas, o las estructuras se reinterpretan y se adaptan a las necesidades propias del culto ibérico, de la misma manera que se hace con otros elementos importados como determinadas formas cerámicas (Cabrera, 1995) o motivos iconográficos (Izquierdo y Le Meaux, 2003). Sí se puede apuntar que a un mayor esfuerzo en materializar las estructuras funcionales del ritual, debe de corresponderle, también, un culto más complejo, especializado e institucionalizado.

En el mundo ibérico, la monumentalización de los edificios de culto al modo mediterráneo parece ser un proceso tardío (Ramallo *et alii*, 1998) y, en correspondencia, los sacrificios ibéricos no han tenido lugar en altares de este tipo antes de la época íbero-romana. Los altares que se conocen en Iberia para la etapa prerromana pertenecen, más bien, al mundo fenicio-púnico (Olmos, 2001:45).

2.3.1 Elementos arquitectónicos relacionados con el sacrificio, procedentes del mundo semita u oriental

Altars en forma de lingote chipriota o piel de toro

La presencia de la forma llamada de lingote chipriota o de piel de toro extendida, es conocida en todo el Mediterráneo, primero generalizada en Oriente y varios siglos después en los territorios de la vertiente occidental. Su posible simbología y la larga perduración del motivo iconográfico a través de un amplio intervalo de tiempo, han sido objeto recurrente de investigación (Lagarce y Lagarce, 1997; Celestino, 1994; Marín Ceballos, 2006).

En la Península Ibérica hace su aparición casi tres siglos después de haber desaparecido en el resto de la cuenca mediterránea y, en los primeros casos conocidos, se vincula a contextos funerarios o a soportes relacionados con piezas de orfebrería (Celestino, 1994:307). Sin embargo, en los últimos años han ido apareciendo algunos ejemplos de estructuras de tipo altar que repiten igualmente el mismo motivo y a partir de los cuales se ha comenzado a apuntar una posible asociación de éste con los contextos de sacrificio (Marín Ceballos, 2006).

En general, la forma de lingote chipriota o de piel de toro extendida aparece en altares correspondientes a edificios con cronologías orientalizantes, situándose los más antiguos en el valle del Guadalquivir y a lo largo de la zona nuclear tartésica en lugares como El Carambolo (Fernández Flores y Rodríguez Azogue, 2005), Coria del Río (Escacena e Izquierdo, 2001, Escacena, 2002; 2006) y Alcalá del Río, en la antigua Ilipa (Ferrer Albelda y García Fernández, 2007), aunque también se documentan en yacimientos del interior peninsular como demuestran los conocidos ejemplos de Cancho Roano en Extremadura (Celestino, 1994; 2001) (FIG.3.VI.1) y de yacimientos tan septentrionales como el

Cerro de la Mesa, en el valle medio del Tajo (Ortega y Del Valle, 2004: 178) (FIG.3.VI.4).

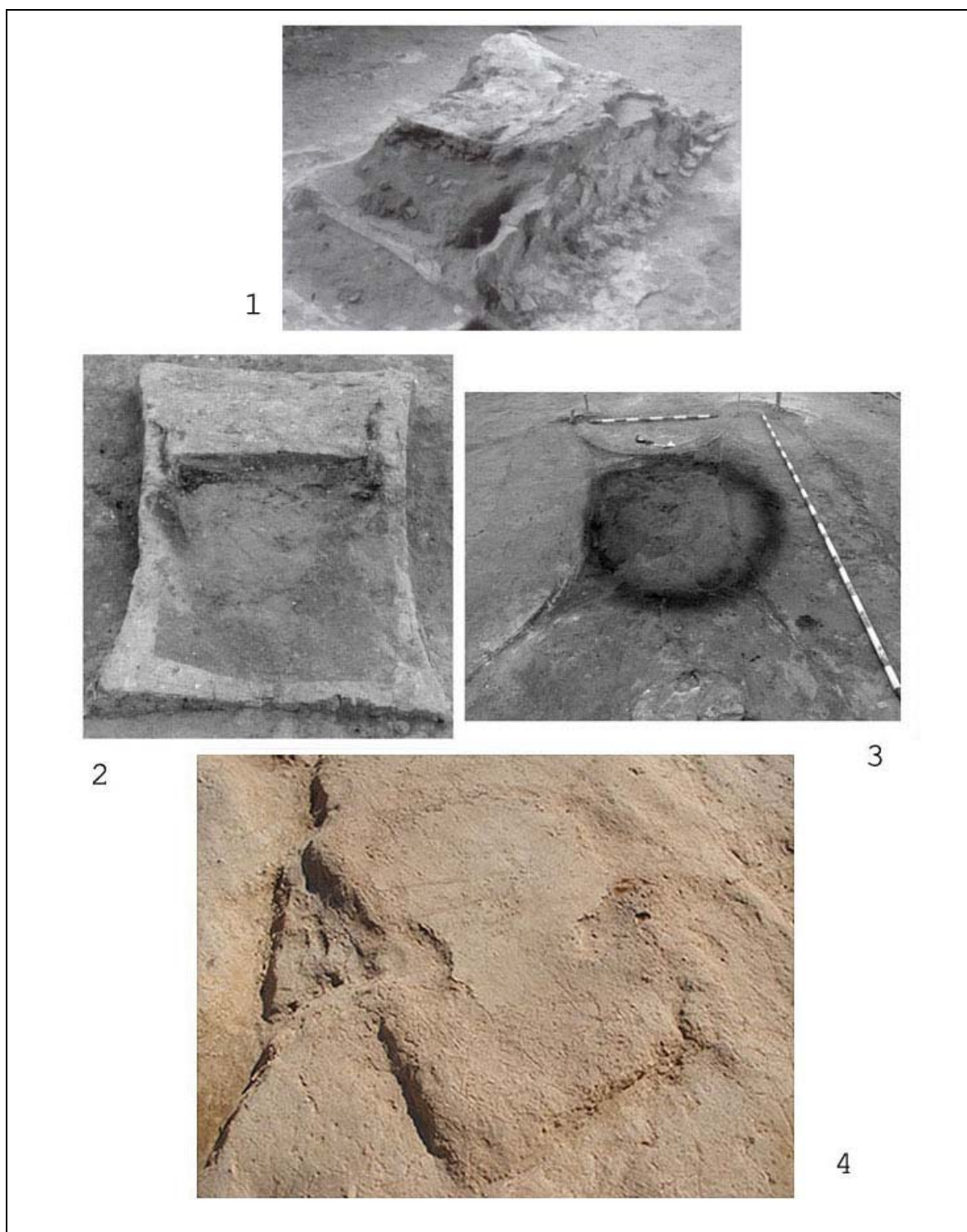


Fig. 3.VI. 1. Altar del santuario “B” de Cancho Roano (a partir de Celestino, 2001:42 Fig.18); 2. Altar de Coria del Río, fase “B” (a partir de Escacena e Izquierdo, 2000: 37, Lam.IV). 3. Altar y basamento circular de El Carambolo (a partir de Fernández y Rodríguez, 2005:124, Lam. XVI); 4. Altar del Cerro de la Mesa (Inédito, Foto J. Pereira).

Se trata de altares realizados con un cuidado excepcional a base de adobes y placas de arcilla, revestidos con enlucidos de barro y a veces pintados. Tienen en común la característica forma rectangular con los lados incurvados que ha permitido sugerir que representan una piel de bóvido extendida (Escacena e Izquierdo, 2000: 23-25). En algunos casos se han querido reconocer, incluso, determinados detalles anatómicos (Escacena e Izquierdo, 2001:132-33; Escacena, 2002: 53-54). También es posible que soportaran un fuego encendido, a la manera de los altares que nos describe Silio Itálico para el santuario de Gades (III, 21-30). En este sentido hay que resaltar que se mencionan marcas de combustión en la parte central del altar conocido en la habitación A-40 del Carambolo Alto (Fernández, Rodríguez, 2005: 123) (FIG.3.VI.3) y hay que recordar que el altar de Coria tiene en su cara superior un receptáculo que parece que contuvo en su día fuego o ascuas encendidas (Escacena, 2002: 59; 2006: 133) (FIG.3.VI.2).

En cualquier caso, hay que tener en cuenta que los altares aparecieron después de haber pasado por cuidadosos procesos de limpieza, antes de su amortización. El ejemplo más claro es el de Cancho Roano (Celestino, 1994: 298) aunque sucede también en El Carambolo Alto. Estas estructuras se encuentran frecuentemente en edificios complejos en cuanto a la compartimentación de su espacio interior. En los casos mejor conocidos actualmente, se observa cómo, junto al espacio en el que se ubica el altar principal, hay otra serie de dependencias con altares y estructuras cultuales anexas que ponen de manifiesto la amplitud de las necesidades del rito. Así, en el Carambolo Alto, incluido en una fase de gran ampliación del complejo, se disponen dos estancias con altares y una gran superficie empedrada completando la sala con el altar de piel de toro (Fernández, Rodríguez, 2005:120) (FIG.3.VII.2). En Coria del Río, es digno de destacar un pequeño espacio extramuros con forma más o menos triangular o trapezoidal que tenía un potente estrato de cenizas, huesos de animales y grandes

fragmentos de cerámica, resultado de una acumulación paulatina a lo largo del tiempo (Escacena e Izquierdo, 2001: 137-38).

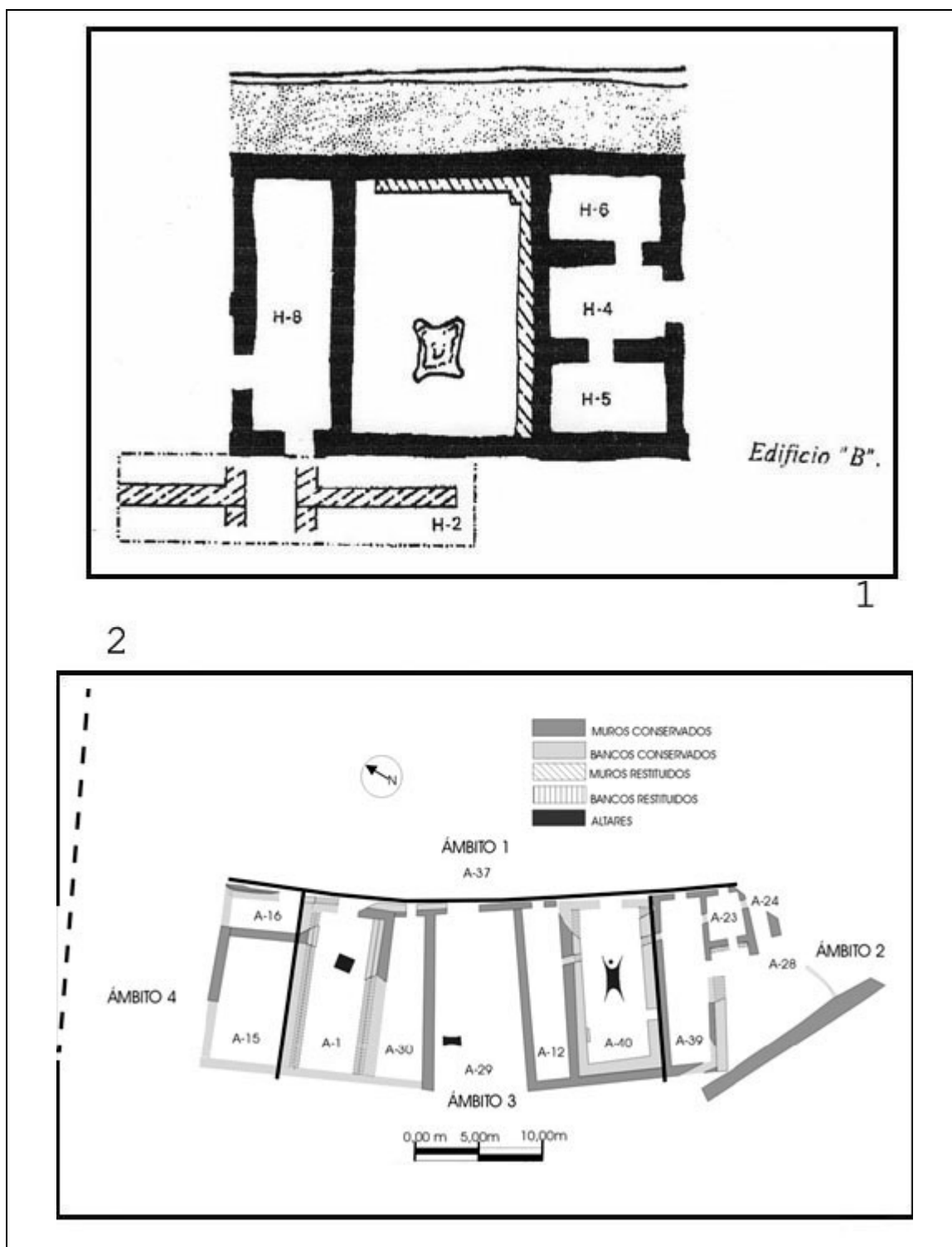


Fig. 3.VII. 1. H-7 y dependencias anexas del edificio de Cancho Roano B, (a partir de Celestino, 1997:374, Fig.8); **2.** Planta del Carambolo IV (a partir de Fernández y Rodríguez, 2005:120 Fig.3).

El caso conocido con más detalle es, de nuevo, el de Cancho Roano donde están bien documentadas las dependencias anexas de la habitación del altar principal H-7. Para el edificio B, se han constatado hogares de grandes dimensiones rodeados de cenizas en varias de las habitaciones contiguas (H-1, H-3 y 4) (FIG.3.VII.1). Hay que destacar especialmente el receptáculo rectangular de la habitación H-4, hecho a base de ladrillos de adobe en cuyo interior se situaron varias capas de guijarros, arcillas y cenizas, posteriormente selladas por una capa de caolín. Este altar estaba sobre otro anterior de igual factura que certifica la continuidad del culto y la importancia de este espacio para entender el ritual. En este mismo momento, en el patio oriental, hay otra estructura cultural, una plataforma cuadrada de adobes que se ha interpretado como un altar destinado a las personas que tuvieran acceso restringido al interior del edificio (Celestino, 2001).

La forma del lingote chipriota está documentada igualmente en el contexto propiamente ibérico. Los primeros hallazgos hay que buscarlos en el ámbito funerario, aunque no siempre se trata de los ejemplos más antiguos cronológicamente. Así, es conocida la existencia del motivo en la necrópolis murciana de Castillejo de los Baños de fines del s.V- mediados del IV a.C (García Cano, 1992:321), en el túmulo 20 de Galera (Rodríguez-Ariza *et alii*, 2008: 179) de fines del V a. C donde ha sido recientemente identificado, o en la tumba 31 de Los Villares en Albacete con fecha de finales del s. VI a.C y dónde se repite hasta tres veces en el hoyo, el cierre y la cubrición del enterramiento (Blánquez, 1992: 259; 1997: 218) (FIG.3. VIII.2).

Por sus características excepcionales no puede dejar de mencionarse el pavimento de guijarros de cuarcita con forma de piel de toro sobre el que se levanta el monumento funerario de Pozo Moro (Almagro, 1978: 255-256) (FIG.3. VIII.1). Su situación peculiar inmediatamente por debajo de un monumento tan complejo y con tanta tradición en la historiografía, ha propiciado el debate en torno al significado simbólico

de la forma. Según Almagro, y a partir del paralelo de la figura del dios de Enkomi representado sobre una forma de lingote, el motivo de Pozo Moro supondría la sustitución de la imagen de la divinidad por el monumento que pasa a ser su representación y, además, la del personaje divinizado enterrado en él (Almagro Gorbea, 1983:189-190). López Pardo, por su parte ha remarcado cómo el lingote es un demarcador físico de espacios simbólicos diferentes, separa el espacio ctónico del celeste, el plano inferior del superior, y configura el espacio sagrado dentro de los límites de la piel. Además, es un elemento ordenador del monumento ya que indicaría el lugar de acceso y el orden de la secuencia narrativa de los relieves (2006: 53ss).

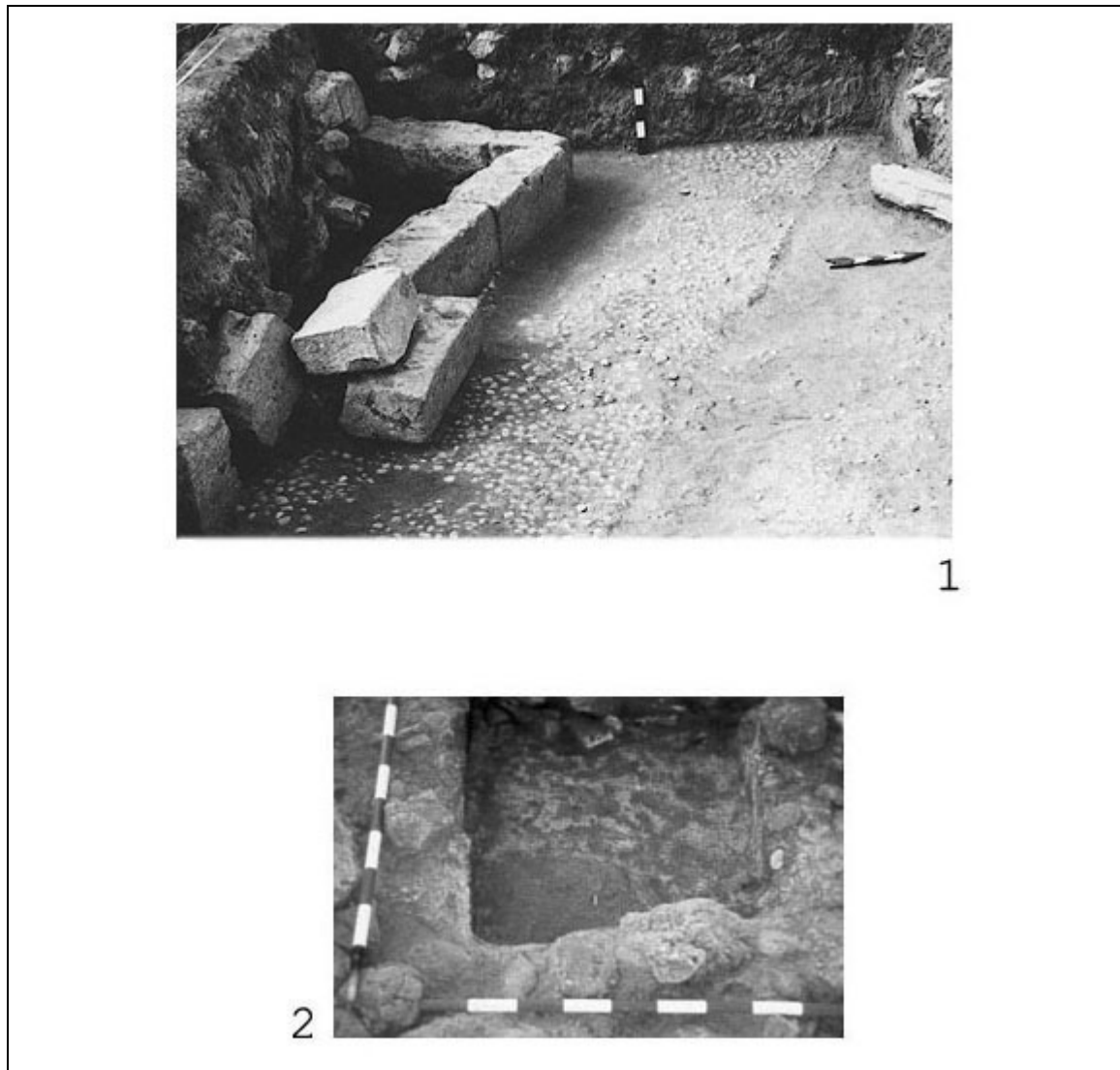


Fig. 3.VIII. 1. Pavimento de gujarros bajo la torre de Pozo Moro (a partir de Almagro, 1983, Fig.13a); 2. Tumba 31 de Los Villares, (a partir de Blázquez, 1992:277. Lam.2).

Más allá del significado preciso que pueda justificarse para un contexto particular, interesa destacar aquí que, al margen de los contextos funerarios, la forma de piel de toro extendida se repite en ámbitos de hábitat ibérico configurando estructuras que, al igual que las orientalizantes, son claramente hogares o dispositivos de combustión que pueden ponerse en relación con prácticas de sacrificio. Hasta ahora, los hallazgos coinciden en una cronología del siglo V a.C.

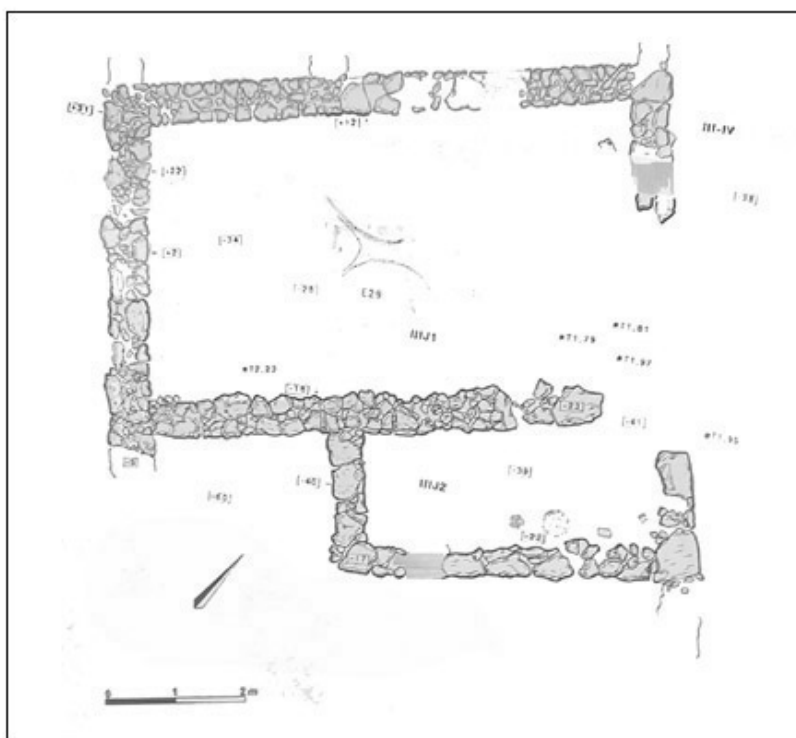
El ejemplo más conocido de este tipo de estructuras, se encuentra en el poblado de El Oral en San Fulgencio, Alicante (Abad y Sala, 1993; 1997). No es propiamente un hogar sino un motivo con forma de lingote insertado en el pavimento de la habitación IIIJ1 (FIG.3.IX.2). Sin embargo, el lingote, excepcional en el conjunto del yacimiento por sus dimensiones, disposición y elaboración, reúne algunas características que conviene destacar. Estaba realizado, como en los casos anteriores, con arcillas de diferentes colores (1993: 179) y se situaba en la posición central que en el resto del poblado ocupan los hogares. Se encontró limpio de restos de combustión aunque en la esquina SO de la habitación, junto a una serie de fragmentos de cerámica de cocina y pintada, se identificaron sobre el pavimento algunas manchas cenicientas y restos de carbones de supuestos hogares que serían independientes del motivo central.

Más claramente relacionadas con el fuego se pueden mencionar las estructuras excavadas en la fortaleza de Els Vilars (Arbeca, Lleida), datadas en la primera mitad del siglo V a.C (Alonso *et alii*, 2005). Se trata de dos hogares situados en dos recintos distintos. El primero, en el llamado sector 6/13, es un hogar constituido por una cubeta rellena de gravas y una solera de arcilla de color rojizo con evidentes signos de rubefacción (2005: 635). En el mismo nivel de ocupación, se han documentado una serie de estructuras asociadas al hogar, como dos bancos corridos de adobe adosados a los muros norte y sur, y una

pequeña fosa cubierta por el pavimento que contenía los restos óseos de varios suidos de corta edad.



1



2

Fig. 3.IX. 1. Hogar en forma de lingote del sector 11/3 de Els Vilars (a partir de Alonso *et alii*, 2005: 660. Fig.5; **2.** Pavimento del recinto IIIJ de El Oral (a partir de Abad y Sala, 1993, fig.139).

En un recinto más complejo se encuentra el segundo de los hogares con forma de lingote del yacimiento. Se trata del sector 11/3 constituido por un edificio compartimentado en tres ámbitos diferentes: un vestíbulo parcialmente enlosado, una habitación intermedia y la estancia principal que acoge el hogar. En esta interesante habitación se ha podido documentar una superposición de hasta tres pavimentos que tienen su correspondencia en la sucesión a lo largo del tiempo de tres hogares distintos al igual que se conoce en yacimientos como Cancho Roano. De la misma manera que en el yacimiento extremeño, el altar más antiguo presenta un receptáculo que permite asociar su función a prácticas de libación (2005:658), y sólo a partir del segundo altar, se puede hablar de la forma de piel de toro. Este hogar está revestido de una capa de arcilla rojiza con signos de intensa rubefacción en la zona central, hecho que se mantiene en la última de las estructuras, de tamaño algo más grande (FIG. 3.IX.1).

No conocemos con exactitud las actividades realizadas en el recinto pero sí que éstas necesitarían de una serie de elementos arquitectónicos auxiliares que se disponen en torno al hogar, y que son un banco corrido adosado a la pared, una estructura de adobe y piedra recubierta de barro a modo de “mesa o altar auxiliar”, un cilindro de arcilla excavado en el pavimento y la base de una orza o *pithoi* de cerámica ibérica encajada en el suelo. Además, en esta habitación se han realizado una serie análisis de fósforos y materia orgánica gracias a los cuales se ha podido determinar que la zona de mayor concentración de materia orgánica “relacionada con el consumo y el desecho” se sitúa entre el hogar y el banco corrido, zona que, como señalan los autores, es la más vacía de estructuras y en la que la acumulación es más fácil, además de ser la más próxima a la mesa, probable centro de las actividades de este tipo. También se ha podido determinar que en la habitación hubo un fuego encendido constante, demostrado por el sedimento negro depositado en pared y suelo que se formó, según los

análisis, por partículas de carbón vegetal en suspensión que se irían depositando y mineralizando posteriormente (2005: 661).

Parece que un hogar de características similares se encontraría en el poblado de Ca N'Olivé (Cerdanyola del Vallès, Barcelona) fechado también en el siglo V a.C (citado en Alonso *et alii*, 2005: 664), al igual que los posibles ejemplos del poblado de La Tallada IV (Caspe, Zaragoza) (Melguizo, 2005; Prados Martínez, 2006). En efecto, situados en dos habitaciones abiertas a un patio central, B y D, se han localizado dos hogares excavados en la roca y rellenos de arcilla que recuerdan la forma de lingote aunque aún están en proceso de estudio (Melguizo, 2005: 55-56).

Aunque los ejemplos son todavía escasos las recientes publicaciones apuntan el hecho de que los hogares con forma de lingote en contextos de hábitats no parecen ser hallazgos extraordinarios y limitados y que, por el contrario, la existencia cada vez más amplia de ejemplos distintos puede favorecer la identificación de nuevas estructuras similares que permita ampliar las perspectivas de estudio.

Altars con tres betilos

Al margen de las estructuras en forma de piel de toro, pueden rastrearse, aún de forma escasa, otros altares que repiten modelos orientales. Así ocurre con el altar con tres betilos hallado en el santuario del Cerro de las Cabezas, en Ciudad Real. Como ya se ha indicado consta de una plataforma de piedra sobre la que se apoyan tres bloques paralelepípedos de cuarcita que ya se relacionó con los altares de tres betilos conocidos en ámbito fenicio-púnico (Moneo *et alii*, 2003) (FIG.3.X 1 y 2).

También parece imitar modelos semitas la mesa de ofrendas o “altar portátil” encontrada en el yacimiento de Calaceite en Teruel (Lucas,

1989) (FIG.3.XI.2). Se trata de una pieza de barro tosco mezclado con paja, de la que se desconoce el contexto preciso ya que estaba inventariada entre los materiales de la excavación antigua de Bosch Gimpera. La mesa se encontró muy fragmentada pero ha podido reconstruirse como una plataforma cuadrangular que se apoyaría en cuatro pies troncocónicos y que tendría, en cada una de las esquinas, pequeños apéndices huecos a modo de cazoletas para contener líquido.



1



2

Fig. 3.X. 1. Santuario del Cerro de las Cabezas con mesa de ofrenda y altar con tres betilos (a partir de Moneo *et al.*, 2001:124, Lam.1; 2. Altar de Solonto (a partir de Tusa, 1996).

Otros altares

Otro objeto ritual propio de liturgias de tipo oriental parece el pequeño altar de caliza de la Illeta dels Banyets en Campello, Alicante (FIG.3.XI.1). Aparecido en un contexto claramente cultural, en los niveles más recientes del templo B y vinculada a una serie de plataformas de piedras y adobes, algunas enlucidas con una capa de barro blanquecino y un pebetero de terracota (Olcina, 1997). Se trata de un altar color ocre muy oscurecido por el fuego, sobre todo en la cavidad superior, lo que hace suponer que se trata de un quemaperfumes (Llobregat, 1984) que estaría apoyado en algún tipo de mueble de madera cuyos restos aparecieron quemados junto a él (Llobregat, 1985:199).

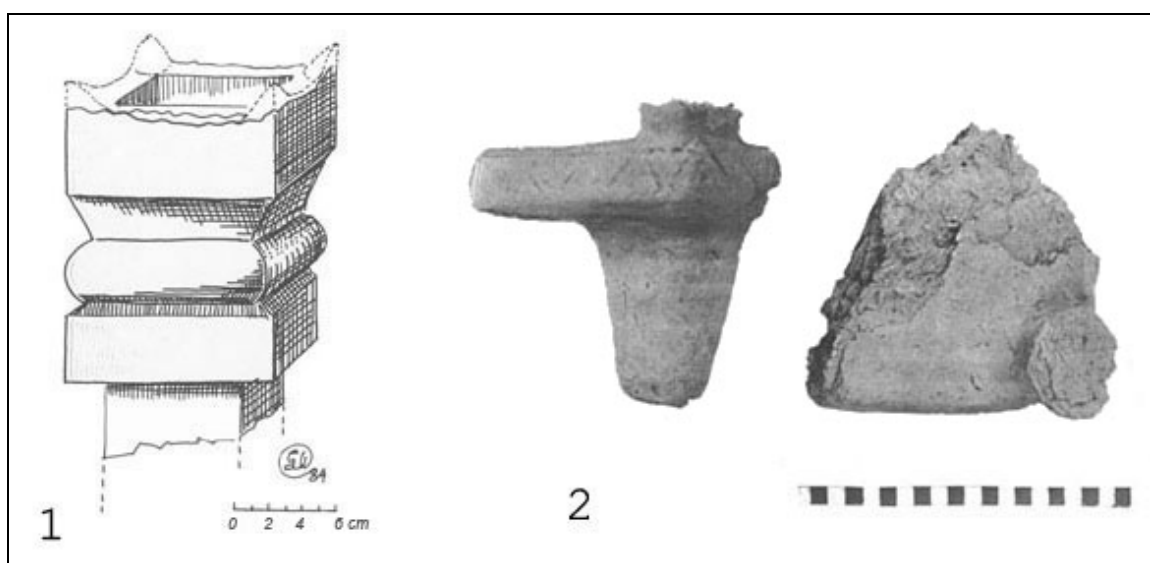


Fig. 3. XI. 1. Altar de perfumes de la Illeta dels Banyets (a partir de Llobregat, 1984: 302); **2.** Mesa de ofrendas de Calaceite (a partir de Lucas, 1989, Lam.3)

2.3.2 Elementos arquitectónicos relacionados con el sacrificio, procedentes del mundo grecolatino

En época ibero-romana se adoptarán formas de altares grecolatinos no sólo en santuarios fundados *ex novo* sino en algunos edificios que documentan un culto previo. Esto ocurre, por ejemplo, en el santuario de Torreparedones, donde en la *cella* de un edificio con ocupación desde el siglo III a.C y remodelado al modo romano a fines del s. II a.C, se encontraron dos aras de piedra decoradas con molduras laterales o “pulvini”, con sendas cavidades, en la parte alta, oscurecidas por el fuego (Fernández Castro y Cunliffe, 2002: 58) (FIG.3.XII.2). De forma similar en el yacimiento de Azaila en Teruel (Cabré, 1925; Beltrán, 1976; Almagro y Berrocal, 1997:571) Cabré identificó un templo romano y otro que denominó “templo ibérico” entre cuyos materiales recuperó una “tosquísima ara de piedra arenisca sin inscripción, enjabelgada de blanco” (Cabré, 1925: 8-9) (FIG.3.XII.1).

Es posible que se trate de estructuras relacionadas con ritos de libación o quema de perfumes, más que con sacrificios cruentos. Esto mismo parece apuntar el excepcional altar de mármol griego de Castellar de Pontós seguramente destinado a recibir libaciones ante el altar-hogar (Adroher *et alii*, 1993: 41-43) (FIG.3.XIII.1).

De manera más incompleta conocemos la existencia de altares monumentales de tipo romano en el santuario de La Luz (Verdolay, Murcia), donde según Lillo estarían situados en un espacio claramente grecolatino, inmediatamente delante del edificio. Aunque no se conocen con exactitud, se han documentado molduras decorativas, fragmentos de una columna toscana sometida a altas temperaturas por combustión directa en su parte posterior, y otros fragmentos atribuidos a estos posibles altares (Lillo, 1993-4: 164-5)(FIG.3.XII.2).

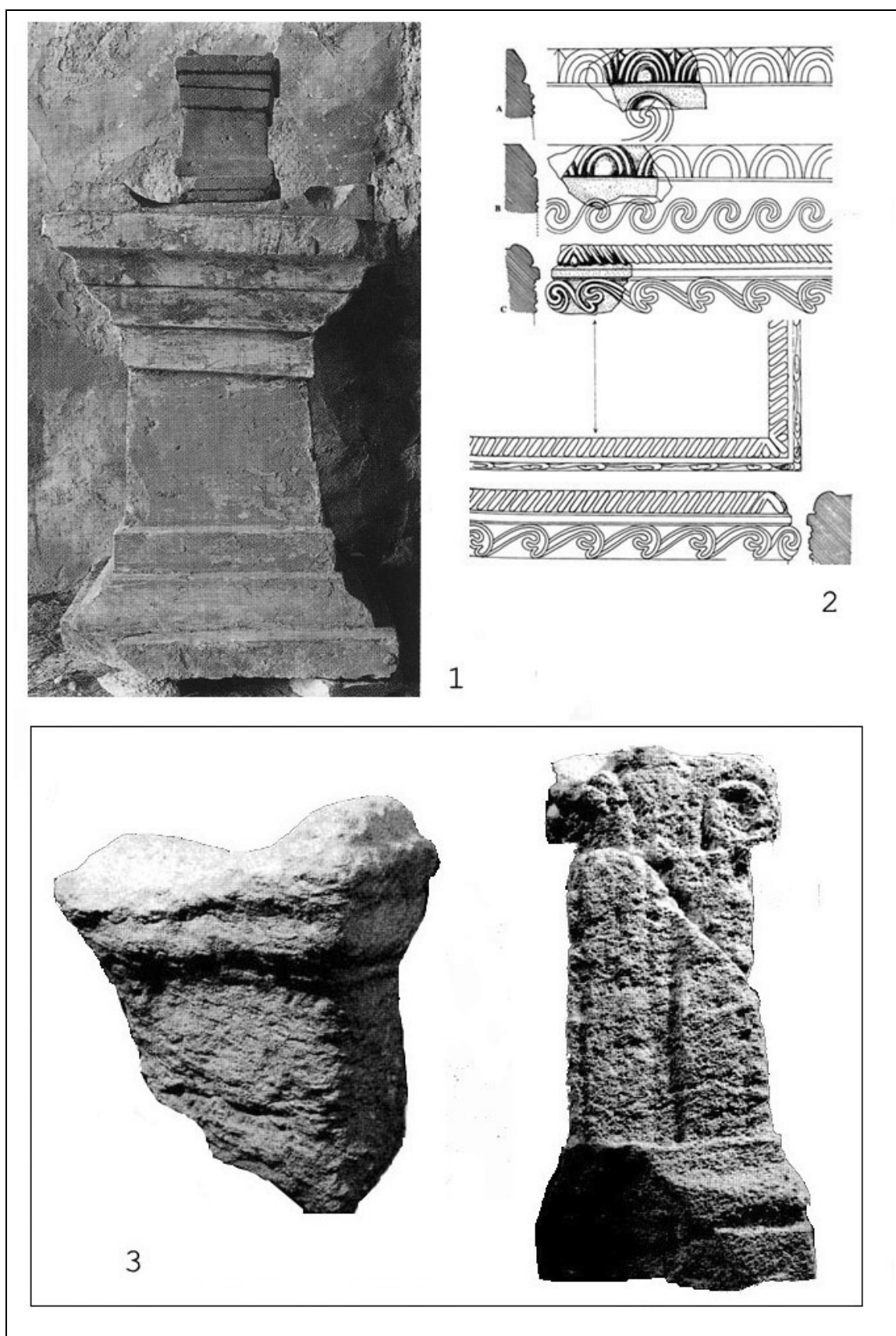


Fig. 3. XII. **1.** Aras del Cabezo de Azaila (a partir de Beltrán, 2004: 308, Fig. 152); **2.** Molduras de mármol halladas en el santuario de La Luz (a partir de Lillo, 1993-94:165, Fig. 6); **3.** Altares de Torreparedones (a partir de Fernández Castro y Cunliffe, 2002, Fig.90 y 91).



Fig. 3. XIII. 1. Altar de mármol de la Estancia 3 de la casa 1 de Castellar de Pontós y detalle de la parte superior del mismo con el rebaje para las libaciones (a partir de Pons, 2002: 536 Fig.24.2 y Adroher *et alii*, 1993: 43, Fig. 8; 2. Reconstrucción hipotética de una ceremonia con sacrificio de perros según Pons, 2002: 553 Fig.24.8).

De forma similar Castelo (1995) ha recogido como elementos constitutivos de altares monumentales, algunos fragmentos procedentes de contextos funerarios, tales como el “ara de altar” en la sepultura 137 del Cabecico del Tesoro (Chapa, 1980:255; 1985:86; Quesada, 1989:21), o el ara de la necrópolis de El Prado (Lillo, 1990:143). Atribuidas también a estructuras de este tipo, se encuentran varias volutas recuperadas en El Tolmo de Minateda, El Cigarralejo, la Loma, los Nietos o La Alcudia de Elche (Castelo Ruano, 1995: 265).

2.4 Altares ctónicos

Para terminar puede citarse otro modelo de altar bien conocido en todo el Mediterráneo y el único de los citados que puede asociarse directamente con un tipo de culto y de divinidad concreta. Se trata de los altares destinados a los dioses ctónicos o telúricos. Suelen ser cavidades u hoyos excavados en el suelo, que permiten poner en contacto directo las ofrendas con la tierra (Brunaux, 2000; 2005). Son, muchas veces, altares dedicados eminentemente a la libación y, por tanto, configurados para derramar líquidos de varios tipos, siendo, la sangre de las víctimas sacrificadas, uno de los más frecuentes (Ekroth, 2001; Thuillier, 1991, Burkert, 1985:199-200). Uno de los ejemplos más ilustradores de la forma en la que se utilizaban, se encuentra en el pasaje de la Odisea en el que Circe instruye a Ulises sobre la manera correcta de actuar en el Hades:

“Adentrándote en este paraje abre un hoyo que tenga un codo de lado y haz en torno suyo una libación a todos los muertos. Primeramente con aguamiel, luego con dulce vino y la tercera vez con agua; y espolvoréalo de blanca harina. Eleva después súplicas a las cabezas de los muertos (...). Así que hayas invocado a los difuntos, sacrifica una oveja y un carnero negro, volviendo el rostro al Erebo”

(Odisea X, 516-538)

En la Península Ibérica se conocen algunos altares o, de manera más general, dependencias relacionadas con cultos a divinidades subterráneas.

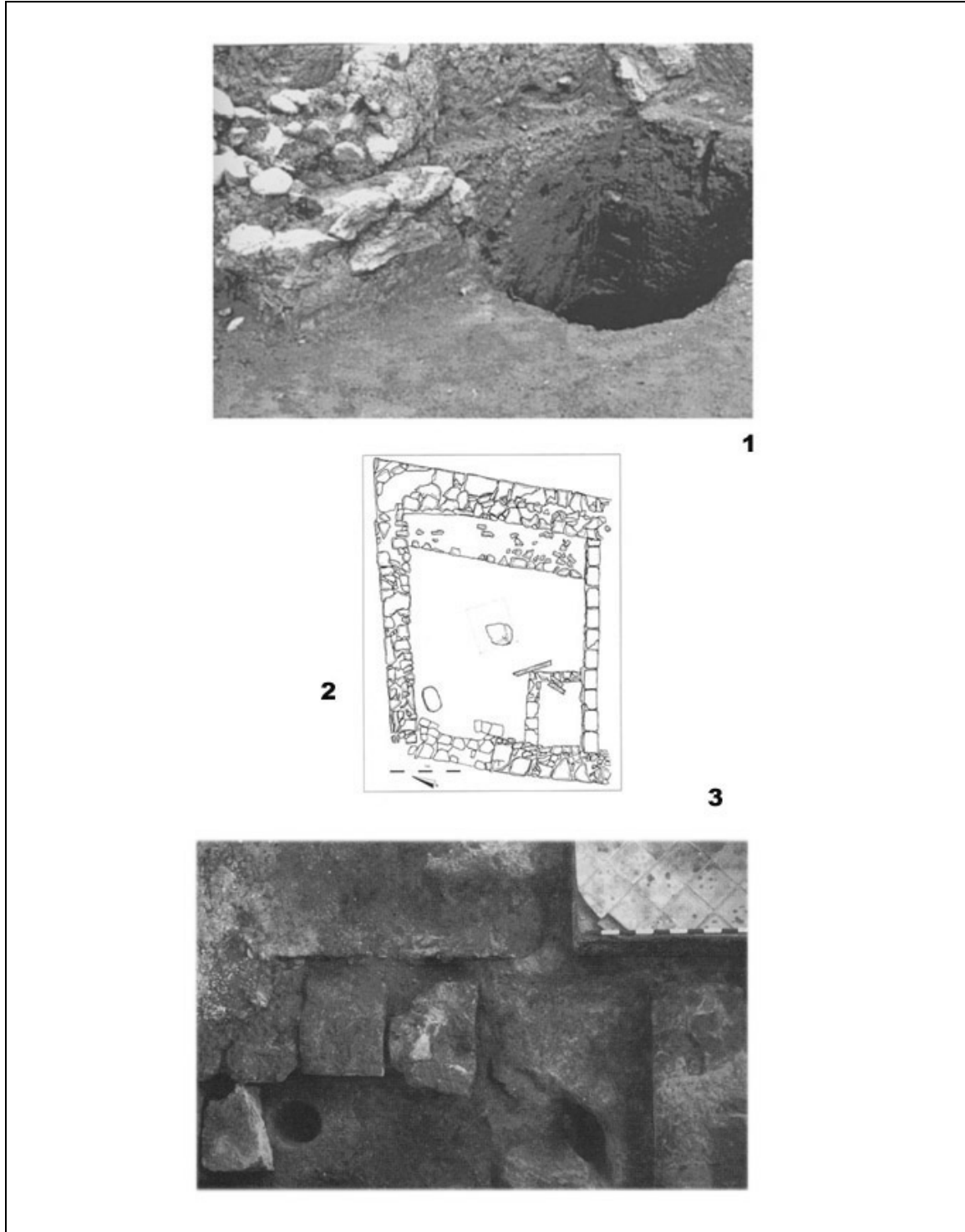


Fig. 3. XIV. 1. Cámara subterránea de La Alcudia (a partir de Ramos Fernández, 1995:18 Fig.8); 2. Planta del departamento 2 del Castellat de Bernabé (a partir de Guerin, 2003:17, Fig.28); 3. Orificio para libaciones del santuario de La Encarnación (a partir de Ramallo y Brotóns, 1997: 266 Fig.5)

En el santuario murciano de La Encarnación (Caravaca de la Cruz, Murcia) se produjo el hallazgo de un posible altar de este tipo bajo el umbral de la *cella* del llamado templo B. Es un agujero oval de 28 por 20 cm recortado en la roca del cerro y ampliado de forma artificial para permitir su uso en fases posteriores. Apareció colmatado por un depósito de tierra sin material arqueológico pero en la que los estudios arqueobotánicos han logrado detectar la presencia de indicadores bioquímicos de leche, probablemente ovina o humana, y de cera de abeja. También hay restos de cubiertas de cereales, probablemente cebada. En base a estos datos, la cavidad se ha interpretado como un altar de tipo ctónico para libaciones de leche, miel y ofrendas de naturaleza vegetal (Ramallo y Brotons, 1997: 265) (FIG.3.XIV.3).

De una morfología distinta pero también en relación con cultos a divinidades subterráneas, se pueden citar algunas dependencias localizadas en edificios singulares como el supuesto *bothros* del departamento 2 del Castellet de Bernabé, localizado en el ángulo sudoeste de la misma estancia en la que se encontraba el hogar decorado, ya mencionado (FIG.3.XIV.2). Se trata de una estructura rectangular, de 1,7 m² de extensión, repleta de cenizas, y delimitada por dos hileras de piedras y adobes. Es posible que, como indica su excavador, se trate de un altar cuya función completara la del hogar central (Guérin, 2003:17) y la que cumpliera la hornacina de una de las paredes de adobes de la habitación (Bonet, *et alii*, 1990; Bonet y Mata, 1997: 138; Guérin, 2003: 17). En esta misma línea habría que citar la cámara subterránea del templo de La Alcudia de Elche. Situada un poco más al Norte que la mesa de ofrendas de piedra, es una pequeña cámara excavada bajo el nivel del suelo hasta una profundidad de 2,43 metros, con planta rectangular, esquinas redondeadas y paredes enlucidas con barro (FIG.3.XIV.1). Una serie de adobes intensamente quemados indican la presencia de un fuego continuado en el ángulo SO de la cámara (Ramos Fernández, 1995: 9), y su función se ha puesto en

relación con los cultos asociados al descenso de la diosa a los infiernos (Ramos Fernández, 2001-2002: 118-19).

Por último, hay que mencionar la cueva karstica encontrada detrás del templo de La Luz, en Murcia. En la terraza superior cerca del edificio, se puede identificar una caverna excavada en la roca base. Entre las piedras de la techumbre derrumbada se encontraron huesos largos de bóvidos y ovicápridos. La adscripción de este santuario a divinidades infernales asociables a Démeter-Perséfone ha permitido sugerir que estuviéramos ante una posible estancia o *adytum* reservada a las diosas de los infiernos dentro del culto a estas divinidades (Lillo, 1993-4: 168).

3. ESPACIOS DE DEPOSICIÓN TRAS EL CONSUMO

Es frecuente que después de la inmolación de una víctima en el altar, el ritual de sacrificio se considere incompleto si no va unido al consumo total o parcial de ésta. La comensalidad es parte integrante del ritual, parte del proceso de comunicación que se establece con los dioses y con la sociedad en su conjunto. El reparto y el consumo reglado de la carne del sacrificio se han señalado como potentes transmisores de mensajes sociales de una forma común a diversas culturas (Milano, 1993; Scheid, 1993; Ferrer Albelda, 1996). En el mundo clásico, por ejemplo, está bien estudiada la cohesión que proporciona, dentro de una comunidad, un banquete al que la divinidad está invitada y que está sancionado por el sistema mitológico y legal de la ciudad (Detienne y Vernant, 1979; Grottanelli, 1993a).

Si el consumo de los restos de la víctima tiene una naturaleza ritual semejante al resto de las fases del sacrificio, es lógico considerar que los utensilios, o elementos que participan en esta ceremonia de comensalidad están impregnados del carácter sagrado que les da su participación o utilización en la misma. En su estudio clásico sobre el

sacrificio Hubert y Mauss señalaban cómo los elementos que participan en el ritual son introducidos en el mundo sagrado mediante una serie de actos previos que le confieren esa condición (1968: 212-221). La víctima, primero, y sus restos, después, se llenan de sacralidad al intervenir en el ritual. En este sentido pueden ser ilustrativos algunos pasajes de la Biblia que remarcan la condición extraordinaria que poseen los objetos consagrados y que especifican el trato especial que merecen en función de esta condición:

“En cuanto al carnero del ritual de consagración, cuece su carne en un lugar santo, la carne de la res y el pan de la canastilla se lo comerán Aarón y sus hijos (...). Ningún extraño podrá comerlo porque es cosa santa. Si queda carne de la víctima ofrecida en el ritual de consagración o algún pan hasta el día siguiente, quémalo en el fuego; que nadie lo coma porque es cosa santa”.

(Éxodo, 29, 31-34)

“Ningún profano comerá las cosas sagradas (...) Si uno come sin darse cuenta una cosa sagrada, restituirá al sacerdote su valor, añadiendo un quinto más. Los sacerdotes no profanarán las cosas sagradas que los israelitas hayan ofrecido como tributo al Señor, pues al comer ellos las cosas sagradas, cargarían con una falta que exigiría reparación. Yo soy el Señor que los santifico”.

(Levítico, 22, 10-16)

El carácter sacro que proporciona el ritual no desaparece inmediatamente sino que se extiende más allá del momento en el que éste se realiza. Es así como se explica que la eliminación de los restos generados por el consumo de la carne sacrificial deban ser desechados con cuidado, sea por el tratamiento particular que requieren en función de su participación en la ceremonia (Zografu, 2005:198), o sea porque la deposición, y en definitiva el abandono total, se considera parte esencial de la práctica de consagración (Bruit, 2005: 39). Es un proceso

bien documentado, por ejemplo en el mundo fenicio-púnico donde el sacrificio incluye la inhumación de las cenizas de la víctima y del mobiliario votivo (Lipinski, 1993:266).

Arqueológicamente es posible localizar contextos en los que se han depositado los despojos de una víctima sacrificada y consumida. Se trata de hoyos, fosas, pozos u otros espacios en los que se puede percibir cierto cuidado tanto en elaborar o elegir el continente de los restos, como en la selección de su contenido.

Es habitual que las estructuras que contienen los desechos se dispongan de forma subterránea, reutilizando o no elementos previos y, muy frecuentemente, habiendo sido selladas intencionadamente desde antiguo. En cuanto al contenido, debe ser el resultado de una selección particular, procedente de actividades rituales que no siempre podrán ser distinguidas de los desechos domésticos ordinarios. Sin embargo, la consideración de algunos parámetros esenciales se hace imprescindible para tratar de diferenciarlos. Así, se ha señalado la importancia del contexto estratigráfico de aparición, y la asociación de los huesos a un ajuar específico vinculado a objetos de tipo votivo, o a elementos indicadores de consumo y cocinado, como puede ser la vajilla de mesa y de cocina, los cuchillos, los asadores... (Van Andringa y Lépetz, 2003: 86; Méniel, 2004). Por otra parte, el estudio arqueozoológico de ciertos criterios referidos a los propios huesos puede proporcionar también indicadores de consumo. Aunque serán más ampliamente tratados en otro de los bloques de este trabajo, se pueden señalar brevemente algunos de los más importantes:

- Que los huesos presenten marcas de corte, preferentemente y en el caso de que puedan distinguirse, aquellas que se relacionan con las pautas de descuartizamiento, evisceración o descarnación de la pieza. Los estudios tafonómicos cada vez prestan más atención a la reconstrucción osteológica de los procesos de descuartizamiento. Así, y

a pesar de la variedad de casos existentes, se han podido establecer algunas generalidades. Por ejemplo, sabemos que la forma más común de descuartizar el esqueleto se hace siguiendo el eje axial de la columna, lo que provoca marcas de despiece en casi todas las articulaciones, muy especialmente, a la altura de las escápulas y de la cintura pélvica. La separación de la cabeza puede detectarse a partir de cortes a la altura de las primeras vértebras cervicales. Las secciones en las partes distales de los miembros inferiores o las proximales de los metapodios y las falanges, pueden asociarse al proceso de desuello, así como los cortes circulares en la base de los cuernos y alrededor de la boca. Las huellas de descarnado son frecuentes en los huesos planos, en las costillas, en el cuerpo y la base de las apófisis vertebrales y en las cañas de los huesos largos. También en las mandíbulas cuando se extrae la lengua. Por último, el corte en el abdomen que se hace para extraer las vísceras puede dejar marcas visibles en el esternón (Blasco Sánchez, 1992; Pérez Ripoll, 1992; Gardeisen, 1999; Chaix, Méniel, 2005:117-123).

- Que los huesos manifiesten restos de la acción del fuego. La exposición de los huesos a un foco de calor puede provocar cambios perceptibles en la apariencia de su superficie, en su estructura morfológica y en su tamaño. Sin embargo, la protección de la carne, la piel o la grasa que cubre el hueso, o una exposición que no sea lo suficientemente intensa, pueden hacer que el cocinado pase totalmente desapercibido (Chaix, Méniel, 2005). Por otra parte, cuando las marcas se producen, su identificación puede resultar muy problemática. Como es lógico, no todas las huellas de quemado se relacionan con el cocinado y hay que tratarlas con cuidado extremo. Sin embargo, algunas pueden ser indicativas. Se ha remarcado, por ejemplo cómo las marcas que se producen sólo en los extremos del hueso, pueden indicar un resto expuesto al fuego y afectado únicamente en la parte no protegida por la carne (Colomer *et alii*, 1996:24).

- Que se perciban criterios de selección de los taxones referentes a la especie, la edad, o las partes del esqueleto, priorizando aquellos que se favorecen cuando el objetivo es el aprovechamiento de la carne. Será significativa, por ejemplo, la constatación de una sobre-representación de animales como el cerdo, prototipo de víctima destinada a la producción de carne y grasa, o de machos jóvenes frente a individuos adultos o seniles (Iborra, 2000; Franquesa *et alii*, 2000). Por otra parte, es posible que la selección responda a preceptos o imposiciones de tipo religioso que, en general, no contradicen el aprovechamiento óptimo de los ganados sino todo lo contrario. Se conoce, por ejemplo, una ley del templo de Atenea Polias, que prohíbe matar corderas que no hubieran parido ni hubieran sido esquiladas. Se trata, sin duda, de medidas encaminadas a evitar el debilitamiento de la cabaña ganadera impidiendo la reproducción de animales jóvenes (Jameson, 1988: 102).

Utilizando estos criterios, en la Península Ibérica se pueden citar algunos ejemplos de espacios en los que se detectan restos de banquetes celebrados en contextos rituales. Se pueden aglutinar en torno a los siguientes apartados:

- Deposiciones rituales donde la clave será la selección y la colocación cuidadosa de los restos enterrados.
- Fosas votivas en las que los restos óseos adquieren un carácter de ofrenda en sí mismos o se disponen junto a otros elementos votivos.
- Contextos funerarios
- Conjuntos en los que las deposiciones carecen de un recinto contenedor y se encuentran simplemente abandonados tras el consumo.

CRITERIOS PARA LA IDENTIFICACIÓN DE RESTOS DE CONSUMO			
Continente:		Contenido:	
<ul style="list-style-type: none">- Valoración del contexto de aparición- Estructuras para ocultar (frecuentemente bajo tierra)- Sellados desde antiguo		<ul style="list-style-type: none">- Valoración del contexto de aparición- Asociación con ajuar votivo y/o indicador de consumo (vajilla, cuchillos, asadores...)- Estudio de los restos óseos:<ul style="list-style-type: none">o Marcas de corte, de descarnado, de descuartizamiento...o Restos de combustióno Selección de especie, edad, partes esqueléticas	
↓		↓	
ESTRUCTURAS RELACIONADAS CON LA DEPOSICIÓN TRAS EL CONSUMO			
Deposiciones rituales	Fosas votivas	Contextos funerarios	Deposiciones sin estructura contenedora
Definidas por la selección del contenido y la forma de deposición	Definidas por la selección del contenido (acumulación de objetos votivos)	Definidos por su situación en necrópolis (en ajuares o en <i>silicernia</i>)	Definidas por la ausencia de continente
Se eligen los restos y se colocan	Se eligen los restos y se acumulan	Los restos forman parte de rituales funerarios	Se desechan los restos en un contexto ritual

Cuadro 2 Restos de consumo: criterios de identificación y estructuras relacionadas

3.1. Deposiciones rituales

En este apartado se considerarán una serie de depósitos faunísticos en los que el carácter ritual podrá inferirse a partir de la combinación de la elección premeditada de los restos enterrados y de las características formales con las que se produce la deposición. Los mejores ejemplos se vinculan a los conocidos depósitos de animales jóvenes, sobre todo ovicápridos, que aparecen en contextos ibéricos de hábitat, enterrados en hoyos excavados bajo el pavimento y, con unos componentes formales similares a los de las inhumaciones infantiles con las que sistemáticamente son asociados (Barrial, 1989; Gusi y Muriel, 2008).

A pesar de las dificultades que entraña tratar de unificar este fenómeno, la mayoría de los trabajos sobre el mismo, insisten en esclarecer el sentido o la función que tienen los sacrificios. La interpretación general apuesta por ver las deposiciones como ofrendas realizadas ante la construcción de nuevos edificios o la reparación de los mismos con el objetivo de propiciar la benevolencia de la divinidad (Sanmartí y Santacana, 1992: 42-3). De la misma manera se hace hincapié en su posible carácter de elemento sustitutorio de las víctimas humanas extrapolando una interpretación propuesta para el mundo funerario fenicio-púnico.

Para los objetivos de este trabajo se van a dejar de lado estas consideraciones y se va a tener en cuenta otra perspectiva del rito, centrada en la posibilidad de que los huesos inhumados pertenezcan a animales cuya carne haya sido ingerida, y cuyos restos hayan sido enterrados posteriormente como parte del ritual. Varios indicios pueden apuntar hacia esta posibilidad, aunque conviene señalar primero la situación y las características de los depósitos. Los principales ejemplos de este tipo de fosas se encuentran en yacimientos del ámbito catalán y ya han sido objeto de trabajos de sistematización y estudio global

(Belarte y Sanmartí, 1997; Oliver, 1996; 1997; 2003-04). Los más destacados son los siguientes:

- En el poblado de la Penya del Moro (Sant Just Desvern, Barcelona), se han localizado fosas excavadas en la roca bajo el pavimento y cubiertas por estructuras de piedra o por el propio pavimento. En ellas están depositados los restos seleccionados de ovicápridos de distintas edades. En algunas se han enterrado sólo los restos del cráneo y los pies, en otras el esqueleto completo, y en unas terceras los huesos largos, las cinturas y la caja torácica (Barberá *et alii*, 1989; Miró y Molist, 1990; Barberá, 1998; 2000) (FIG.3.XV.1).

- En el yacimiento de Mas Castellar de Pontós (Alt Empordá, Gerona), se ha identificado otro caso de posible ofrenda fundacional en el vestíbulo del recinto UH10. En este caso se trata de la inhumación en fosa de un ovicáprido de tres años y medio, enterrado prácticamente completo. Presenta señales de desarticulación y restos de quemado (Pons, 2002: 140 y 491).

- En Illa d'en Reixac (Ullastret, Gerona), destacan los depósitos del edificio cultural de la zona 15 (Martín *et alii*, 1997). En el sector 1 se excavó una habitación con cuatro fosas cubiertas por el pavimento y distribuidas a ambos lados de la puerta que comunica con la antesala. Tres de ellas contenían restos de ovicáprido (en una, junto a una semilla y una vértebra de pez). La cuarta contenía restos de cerdo, algunos vasos pequeños de cerámica a mano y una jarra.

Aunque no cumple exactamente las premisas señaladas para esta categoría de depósitos porque no está claro que estuvieran incluidos en algún tipo de contenedor específico, merece la pena recordar también las concentraciones de fauna de este mismo recinto en su sector 2. Se trata de una estancia cerrada interpretada como depósito de ofrendas en la que se disponían sobre el suelo una serie de concentraciones

óseas, que sus excavadores han asimilado a ofrendas depositada directamente sobre el suelo o bien en algún tipo de material perecedero. La primera de ellas apareció en el extremo NO de la habitación y constaba de una serie de restos de équido en perfecta conexión anatómica junto a “otros individuos adultos de diferentes especies”. En el extremo SO del mismo recinto se encontró otro depósito con un cráneo y diversas falanges de suido, asociados a un conjunto de vasos y una jarra a mano (FIG.3.XV.2). Al Este de esta última concentración hay un nuevo conjunto de huesos de ovicáprido, situándose todo en la misma estancia en la que aparecen varios restos humanos, páteras, un ungüentario y una espada de La Tène (Martín *et alii*, 1997: 51).

Además del llamado recinto 15 se deben destacar otras tres fosas localizadas en distintas habitaciones del poblado, el recinto 5A/12, el 5A/1 y el sector 10/2. Las dos primeras fosas contenían ovicápridos jóvenes casi completos y la tercera dos ovejas adultas con restos de desarticulación en el fémur, el radio y la ulna (Casellas, 1995: 53, Martín *et alii*, 1999: 30, 53 y 55).

- En el yacimiento de Alorda Park (Calafell, Tarragona), se han encontrado varias “ofrendas de fundación” puestas en relación con la construcción de diversas habitaciones (Sanmartí y Santacana, 1987a: 24; 1992: 292-98). Sin embargo, el espacio más llamativo es el denominado recinto A. Se trata de un espacio rectangular en el que se han documentado varias remodelaciones. Asociado a la primera fase, se encuentra una estructura troncocónica (45 cm de altura, 40 cm diam. de la base) revestida de arcilla y apoyada sobre el pavimento, junto a la cual se disponen cuatro hoyos excavados en el suelo. Tres de ellos contienen restos óseos. En dos se localizó el cráneo y las extremidades de ovejas muy jóvenes junto al fémur de un niño de menos de un año, y en el tercero, el esqueleto completo de un perro de edad infantil. El cuarto hoyo estaba relleno de una tierra orgánica muy negra.

La presencia de un segundo suelo evidencia la remodelación de la estancia y la vinculación de éste hecho a una nueva ofrenda de fundación. En esta ocasión, los restos óseos de una oveja de entre cinco y seis meses se encontraron depositados en un agujero con una losa plana al fondo (*Ibidem*: 26). El suelo de esta fase sigue en relación con la estructura troncocónica junto a la que ahora se añade un hogar cuidadosamente preparado, revestido de barro, sin fragmentos cerámicos y limpio de desechos de alimentos. Además, se documenta un agujero circular en línea con la estructura troncocónica, y en uno de los lados de la habitación. Se ha atribuido al hueco dejado por un pilar o un tronco de árbol (Sanmartí y Santacana, 1987a y b; 1992).

- En la Moleta del Remei de Alcanar (Montsiá, Tarragona), perteneciente a un nivel de ocupación antiguo (s. VII- 1º mitad del VI a.C), se ha excavado una habitación de planta rectangular con un vestíbulo de entrada y una habitación principal. En esta estancia se documentaron varios elementos llamativos entre los que destaca una estructura de combustión circular de tierra rubefactada con un lecho de cantos rodados y un reborde de arcilla. Junto a ella apareció otra estructura de combustión, esta vez rectangular, delimitada por muretes de piedra. La deposición animal se encontraba en una cista rectangular formada por lajas de piedra hincadas en el pavimento. El conjunto de restos estaba formado por las extremidades y el cráneo de un ovicaprino joven, una costilla de bóvido y dos vértebras de espárido. Además, había cerámica a mano informe y “material fenicio”. El conjunto se encontraba sellado por un lingote de plomo rectangular. Junto a la cista, se disponía una nueva concentración formada por las extremidades y el cráneo de otro ovicáprido joven (5-9 meses), sin marcas de descarnación o fuego. Por último, en el ángulo NO del mismo edificio se documentó un enterramiento infantil excavado en el pavimento y recubierto de losas planas (Gracia y Munilla, 1993: 217-218).

- En el yacimiento del Puig de la Nau (Benicarló, Castellón) se han excavado distintos depósitos animales (Oliver, 2006: 212-13) de los que se pueden destacar los encontrados en los recintos 21000, 38000, 40000 y 59000. Junto al umbral del muro B del recinto 21000, en el nivel de preparación del pavimento y cerrado por un suelo muy consistente de tierra apisonada, aparecieron los restos de un cordero casi completo que no se ha dudado en interpretar como el “sacrificio ritual de un ovicáprido” (Oliver y Gusi, 1995: 94; Oliver y Gómez, 1989:59) .

En el recinto 38000, se encontraron dos inhumaciones infantiles debajo de las cuales se documentaron sendos enterramientos de cerdo (38028 y 38035), uno de los cuales estaba marcado por una estructura de piedra (FIG. 3.XV.3). Junto a la esquina NO de la misma habitación, había otro enterramiento dispuesto en una oquedad de la roca natural (38038). En la esquina del muro norte con otro muro medianero se disponía un cuarto depósito (38033) delimitado con un círculo de pequeñas piedras (Oliver, 2006:34).

En el recinto contiguo, 40000, junto al muro que comparten las dos estructuras, se encontró, bajo el pavimento, un nuevo enterramiento de cerdo en un pequeño recoveco de la roca natural (*Ibidem*, 40-41). Por último es interesante destacar la acumulación de restos de un nuevo suido en el recinto 59000, situado en el estrato de nivelación del pavimento y asociado a un hogar muy destruido, en un espacio del que Oliver resalta que estaba vinculado a la producción e interpreta como propiciatorio (*Ibidem*: 83).

- En el poblado de Turò de Ca n'Olivé de Montflorit (Cerdanyola del Valles, Barcelona) aparecieron los restos del esqueleto más o menos completo de un ovicáprido empotrados en el pavimento bajo un banco de piedra y protegidos con la parte inferior de un

molino giratorio. Además, sobre el depósito se disponía un huevo de gallina (Barrial y Cortadella, 1986).

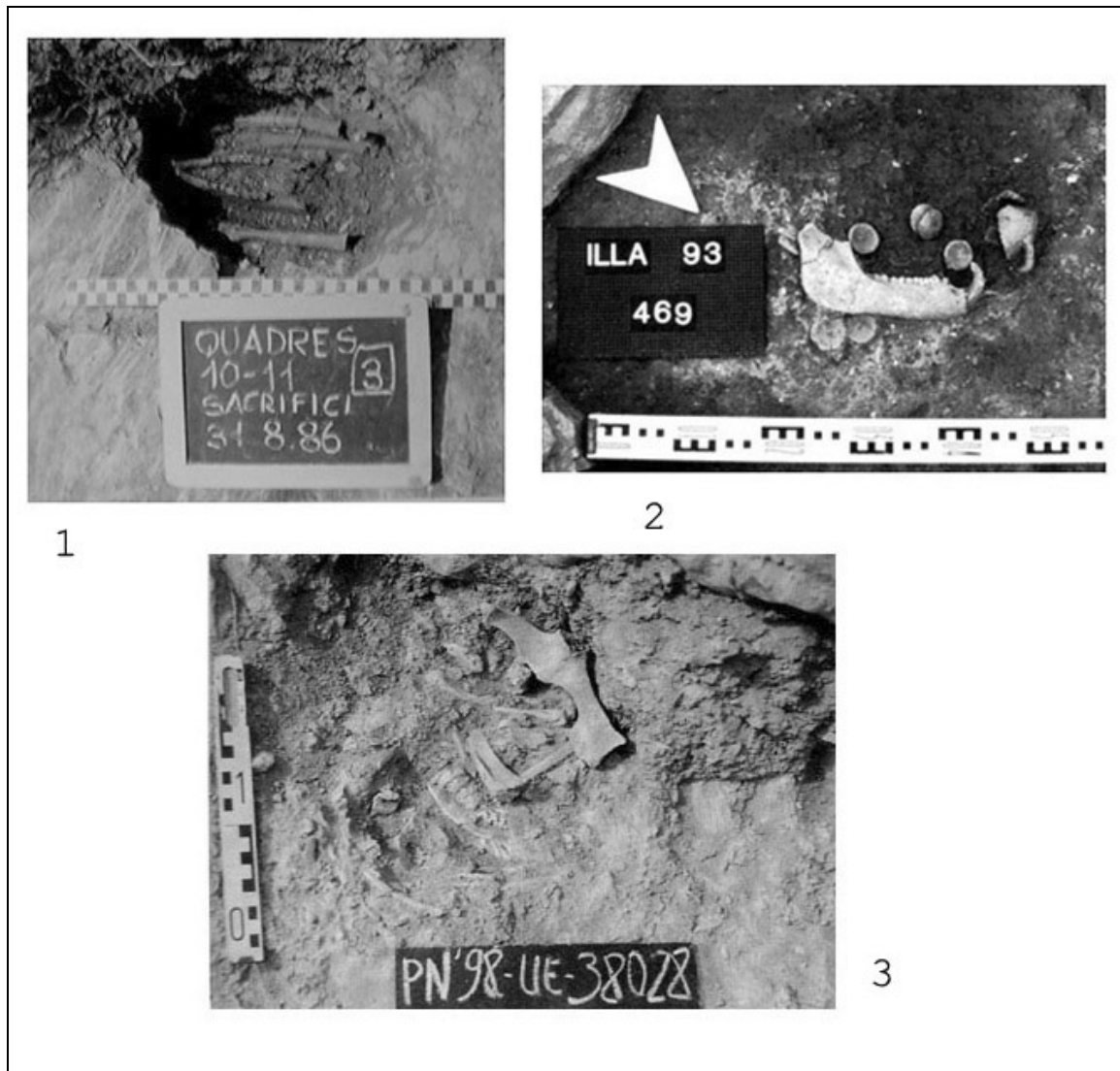


Fig. 3. XV. 1. Peña del Moro. Depósito del sector U (a partir de Barberá, 2000:156, Fig.84); 2. Illa d'en Reixac. Ofrenda del sector 2 esquina SO (a partir de Martín *et alii*, 1997, Lam.1.2); 3. Puig de la Nau. Ofrenda del recinto 38 (a partir de Oliver, 2006: 265, Foto 32).

En general, la consideración de determinados parámetros permite apuntar la posibilidad del consumo de estos animales, al menos para algunos casos. Este hecho ha sido señalado con anterioridad en el estudio de las fosas de yacimientos como la Peña del Moro, en el que, al menos aquellas fosas en las que se han depositado sólo los restos del cráneo y las patas, han sido atribuidas a restos de consumo (Barberá *et alii*, 1989:164; Miró, Molist, 1990: 316).

Los principales elementos a valorar se refieren a los datos faunísticos. En efecto, el estudio detallado de los restos óseos que componen los depósitos, es un indicador de primer orden para revelar la existencia de este tipo de prácticas. En algunos huesos se ha señalado, por ejemplo, la presencia de huellas de carnicería. Para los restos de la ofrenda de la UH10 de Pontós, se señalan marcas de “desarticulación” en la escápula izquierda y de decapitación en uno de los cóndilos occipitales (Pons, 2002: 491). La oveja enterrada en la fosa 139 de la Illa d'en Reixac presentaba trazas de desarticulación en el fémur y los dos individuos del sector 10/2 tenían marcas de este tipo en el fémur, el radio y la ulna (Casellas, 1995: 90).

Por otro lado, la estimación global de la edad de los restos inhumados permite hacer algunas consideraciones. Para los depósitos de los yacimientos mencionados anteriormente se han recogido un total de 56 individuos diferentes (ver inventario Anexo1) en los que se ha publicado la edad específica para 43 de ellos (gráfico 1).

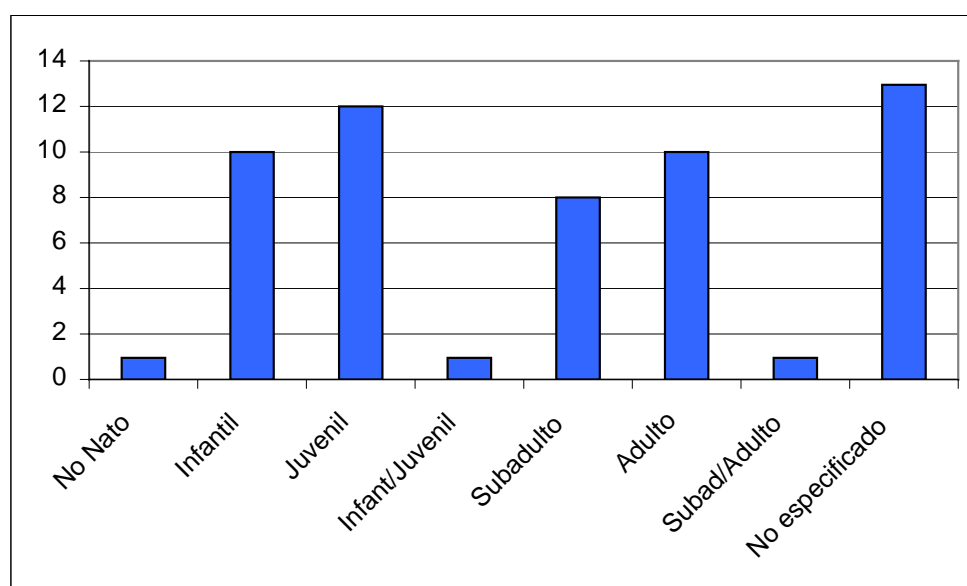


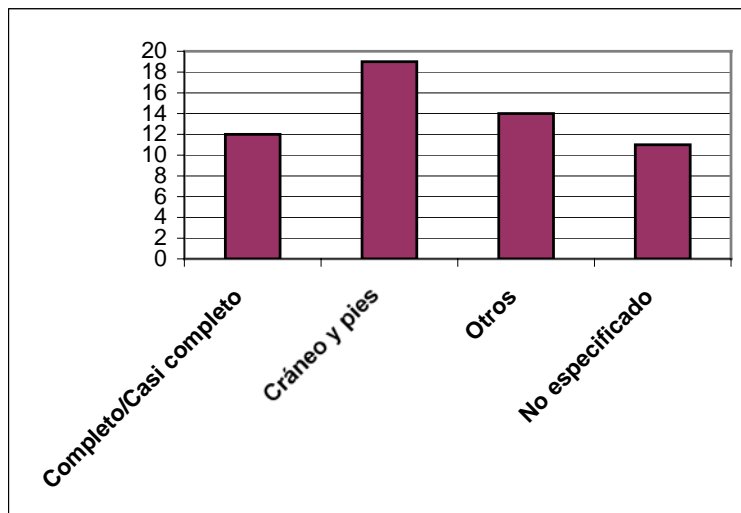
Gráfico 1. Edades de los individuos inhumados en las “ofrendas de fundación”

La distribución reflejada en el gráfico permite comprobar que los animales de la muestra no son exclusivamente individuos infantiles o juveniles sino que, por el contrario, hay subadultos e incluso adultos en un número similar. Según esto, no parece existir un patrón de edad definido para los animales enterrados y, por tanto, éstos no se escogerían en base exclusivamente a su edad temprana, por ejemplo por su similitud en este aspecto con los niños inhumados en las fosas. La diferencia es evidente si se compara con los depósitos faunísticos del Tofet púnico de Tharros en el que los animales sacrificados, siempre ovicápridos, están entre los 7 y los 27 días con una probabilidad del 95% (Fedele y Foster, 1988:37). En el caso ibérico la mayor diversidad permite apuntar que los criterios de selección responden a otras necesidades que quizá puedan ponerse en relación con la ingesta de su carne.

Por otro lado los restos esqueléticos elegidos para la deposición, son también significativos. Los depósitos cuentan con una variedad de partes esqueléticas que incluyen desde el enterramiento de la carcasa completa o prácticamente completa, aunque no necesariamente en conexión anatómica, hasta fragmentos del cuerno o la mandíbula. Sin embargo, hay que subrayar la recurrente combinación de fragmentos del cráneo y de las partes inferiores de las extremidades (metápodos y falanges) (Gráfico 2), que suponen las partes del esqueleto separadas en primer lugar cuando se descuartiza un animal. Se trata de restos con escaso contenido cárnico y que, por tanto, pueden desvincularse de forma temprana del proceso de cocinado y aprovechamiento para el consumo. Por otra parte, son restos capaces de conservar más fácilmente su integridad y su poder para dar testimonio del ritual celebrado. No se puede olvidar el contenido simbólico que se le atribuye a determinados huesos, sobre todo el cráneo, capaces de jugar un papel protagonista en las ceremonias de sacrificio. En el mundo púnico está atestiguada como la decapitación de la víctima finaliza con la consagración de su cabeza en el altar (Lipinski, 1993:265 con ejemplos

iconográficos). Así, es posible que se elija la cabeza y los pies de la víctima para recordar el acto ritual del que ha formado parte siendo descuartizado.

Gráfico 2.
Representación
esquelética de los
individuos de las
“ofrendas de fundación”



Se ha señalado anteriormente cómo también el ajuar, fundamentalmente cerámico, que se vincula con las fosas de deposición puede ser otro elemento importante para determinar la posibilidad de un banquete. Sin embargo, asociar ajuar a este tipo de deposiciones de animales no resulta sencillo. Dentro de las fosas no suele haber nada al margen de los restos óseos. En algunas ocasiones se ha podido documentar además de los huesos del individuo principal, otros restos como la semilla y la vértebra de pez que aparecieron junto a los restos de ovicáprido en una de las fosas de Illa d'en Reixac, la costilla de bóvido y las 2 vértebras de espárido que se mezclaban con el cráneo y las extremidades de un ovicaprina joven en la Moleta del Remei, o las conchas que se asociaban a algunas inhumaciones en Alorda Park. Sólo en algunos casos se han descrito fragmentos cerámicos dentro de los mismos depósitos como en el interior de la cista de la Moleta del Remei, donde se han recogido materiales descritos sin muchas especificaciones como “cerámico a mano” y “material fenicio” (Gracia, Munilla, 1993: 218).

Por otra parte, falta información bien detallada sobre la situación del ajuar cerámico en los recintos en los que se disponen las inhumaciones. En la Peña del Moro no se ha publicado ninguna asociación de este tipo (Barberá, 2000). Para los recintos de la Illa d'en Reixac se nombran pequeños recipientes a mano de sección troncocónica asociados a una jarra, tratándose de un ajuar que pudiera estar más vinculado con la libación que con comida (Martín *et alii*, 1997: 51). En el Castellar de Pontós se conocen porcentajes de las distintas categorías funcionales. Para la habitación con la ofrenda de fundación, UH10, se ha recuperado poco material arqueológico (8 recipientes) debido al fuerte grado de erosión, y, por tanto, la muestra está muy sesgada. Sin embargo, se observa que las categorías más importantes son las de la vajilla de mesa y de cocina, con un 31% y un 44% respectivamente, frente al 25% de la cerámica de almacenaje. Entre los recipientes encontrados en la habitación, se destaca un *askos* (Pons, 2002: 140). Puede ser indicativo notar que los porcentajes de este recinto son muy semejantes a los de la habitación cultual de la casa 1. En el departamento 3 se señalan las siguientes proporciones: cerámica de mesa 31,8%, cocina, 40,4%, almacenaje 24,6, otros 3,2% (*Ibidem*: 130).

3.2. Fosas votivas

En este segundo grupo de deposiciones, los objetos inhumados se seleccionarán en función de su carácter de ofrenda pero no se dispondrán de manera colocada en el recinto en el que se sitúan, sino que se acumularán en ellos, se “juntarán y amontonarán” según la acepción del diccionario de la RAE. Se trata de un matiz relevante, ya que puede llegar a distinguir acciones rituales distintas. En el primer caso la deposición atiende a la forma en la que los objetos inhumados quedan situados en la tierra. Lo ritual podrá identificarse por el aspecto formal y, escrupulosamente repetido, con el que se realiza la deposición. En el segundo caso será, en cambio, la calidad y la cantidad de los objetos que forman el depósito, lo que permitirá reconocer su carácter

sagrado. Se trata de espacios que se rellenan intencionadamente con objetos que se ofrecen a la divinidad por su alto valor intrínseco o que se fabrican *ex profeso* para ser consagrados dotándoles de un valor simbólico (Rouse, 1976: 352-369). Los restos de fauna que testimonien un consumo alimenticio también pueden estar presentes en estos contextos.

La acumulación en fosas – *favissae*- de objetos votivos o de carácter ritual, puede ser el resultado de acciones destinadas a liberar el espacio de exposición en el que se sitúan de forma ordinaria, una vez que éste ha sido saturado o como respuesta a acciones de ocultación premeditada con el fin de evitar su profanación ante situaciones de peligro más o menos inminente. En efecto, no es infrecuente que las ofrendas y los objetos de naturaleza sagrada – los *sacra*-, sean escondidos o trasladados cuando el mantenimiento escrupuloso del culto no se puede asegurar. Es sabido que en la Antigüedad la salvaguarda del propio orden sagrado se convierte en una necesidad perentoria en momentos de incertidumbre para una comunidad. Tito Livio, por ejemplo, decía lo siguiente sobre la reacción de los sacerdotes romanos cuando, a principios del siglo IV a.C, la entrada de los galos en la ciudad se sabe inevitable:

“Entretanto el flamen de Quirino y las vírgenes vestales, sin preocuparse de sí mismos, preguntándose cuáles de los objetos sagrados debían llevar consigo y cuáles debían dejar porque no tenían fuerzas para llevárselos todos, y qué escondrijo les serviría de protección segura, opinaron que lo mejor era meterlos en tinajas y enterrarlos en una capilla próxima a la casa del flamen de Quirino dónde aún hoy es una profanación escupir”

Livio, V, 40, 7-8

La clausura respetuosa de un lugar de culto por los propios fieles para los que éste tiene un significado sagrado, asegura la inviolabilidad

del espacio. Sólo el acuerdo con la divinidad y, por tanto, la ritualización del proceso, puede garantizar la eficacia del mismo. Esta ritualización es también la que deja constancia arqueológica de su existencia. En efecto, en algunos lugares de culto se han documentado procesos de destrucción no violenta que permiten ver la intención de sus propios devotos por cesar la actividad religiosa de forma controlada. En la Península Ibérica, un buen ejemplo lo proporciona el santuario de Cancho Roano. La identificación de las distintas fases constructivas del edificio, ha permitido documentar la cuidadosa amortización que pone fin a las diferentes estructuras. Así, cada remodelación va precedida de la retirada de las cubiertas de las habitaciones antiguas, el desmonte de los alzados de los muros y, finalmente, la explanación del derrumbe hasta generar una plataforma firme. También se ha observado cómo los altares se amortizan con arcilla y los objetos del santuario, se retiran (Celestino, 2001: 37). La destrucción del último edificio – Cancho Roano A – es la mejor conocida y la que proporcionó datos más llamativos en este sentido. Se observó, por ejemplo, cómo se había tapiado la puerta de entrada y el resto de los vanos del edificio, situando escarabeos en algunos de ellos (*Ibidem*: 52; Celestino *et alii*, 1996; Celestino, 1997:370). Actividades parecidas se han reconocido en otros complejos culturales de época orientalizante como el del Carambolo Alto (Fernández y Rodríguez, 2005: 119) o el de Coria del Río (Escacena, 2006: 132-33).

Entre estas acciones, no es extraño que la comida comunitaria juegue un papel importante. Es de sobra conocido el componente cohesionador del banquete, que puede adquirir una relevancia especial en situaciones de inestabilidad para el grupo. En esa misma línea, también supone una manera indicada de dar relieve a hechos importantes para la comunidad, como la clausura de un lugar de culto común. Por esto, en ocasiones, los restos de un banquete pueden rastrearse en los mismos depósitos y junto al grupo de elementos votivos que resultan de una ocultación intencionada.

Sin embargo, una vez más, resulta imposible inferir en una única dirección a partir de restos faunísticos en contextos rituales. La posibilidad de un banquete no puede evitar considerar otras opciones que expliquen de forma verosímil la presencia de estos restos. Es factible que los depósitos se hayan formado a partir de la reunión de una serie de ofrendas –también de tipo alimenticio– que se consagran en el momento en el que se arrojan al interior del depósito.

El hecho de lanzar al vacío, de precipitar una ofrenda, está ampliamente atestiguado en la Antigüedad y se ha relacionado con poderes ctónicos, atmosféricos, o marinos especialmente dotados de la capacidad de absorber o “engullir” los elementos ofrecidos de esta manera (Koch Piettre, 2005: 85). Sabemos, por ejemplo, que el cráter de un volcán o una grieta en el santuario ateniense de Zeus Olímpico, eran receptáculos apropiados para el lanzamiento de ofrendas:

“Allí se abre el suelo aproximadamente un codo, y dicen que después de las grandes lluvias que tuvieron lugar en tiempos de Decaulión se deslizó por este lado el agua, y arrojan allí todos los años harina de trigo mezclándola con miel”

Pausanias, I, 18, 7

“Esta misma característica muestran los cráteres del Etna; En efecto, dejan caer en ellas objetos de oro y plata, y víctimas de todo tipo; si el fuego las recibe y las consume, se ponen contentos, en la idea de que parece un buen signo; pero, si rechaza lo que es arrojado, consideran que el hombre en cuestión sufrirá una desgracia”

Pausanias , III, 23, 8-9

Los depósitos subterráneos de ofrendas pueden responder a estos mismos principios. En la Península Ibérica, hay algunos ejemplos y, aunque no son abundantes, algunos están vinculados a restos de fauna. Quizá el más paradigmático sea el del pozo votivo encontrado en

una de las calles del poblado ibérico de El Amarejo, en Albacete (Broncano y Blázquez, 1985; Broncano, 1988; 1989). Se trata de una oquedad de más de tres metros de profundidad, que se excavó en la roca de una de las terrazas superiores del yacimiento, a los pies de tres departamentos de habitación. El pozo se encontraba cubierto por una estructura de piedras casi circular que se adosaba al muro de uno de los departamentos. En su interior, junto a una cantidad enorme de restos cerámicos, y otros materiales como fusayolas, *pondera*, agujas, objetos de adorno, etc, apareció un gran número de restos óseos de distintas especies que incluyen suidos, ovicápridos, bóvidos, lagomorfos... pero también individuos de especies como aves, anfibios, cánidos y équidos (FIG.3. XVI).

Su excavador defiende que los restos deben interpretarse como viandas depositadas para la divinidad, ya que no hay grandes proporciones de un mismo animal, o indicios de un animal entero. Además, se trata de individuos en edad infantil o juvenil (Broncano, 1989: 62) y hay muchos huesos “quemados o carbonizados” (*Ibidem*: 69) (según datos del informe de fauna, son en realidad algo más de un 12% del total). En general estas razones no son suficientes para desechar completamente la hipótesis de un consumo de, al menos, algunos de los individuos documentados.

En primer lugar se trata de animales que han sido aparentemente despiezados. Aunque no se mencionan marcas de corte en ningún hueso, tampoco se localizan restos en conexión anatómica a excepción de algunas extremidades de anfibios. Por otra parte, en la muestra hay representación de casi todas las partes anatómicas para la mayoría de las especies presentes, aunque no haya individuos completos. No se percibe una preferencia por determinadas zonas del esqueleto, por ejemplo, con más contenido cárnico (como ocurre con el fémur en Grecia). En el pozo han sido introducidas de forma indiscriminada tanto las partes apendiculares, como los restos del esqueleto axial, tanto los

elementos que se desechan en la primera desarticulación (cráneo, partes inferiores de las extremidades, falanges), como los restos que se separan en el despiece y la posterior división en cuartos (extremidades, escápulas, pelvis, costillar).

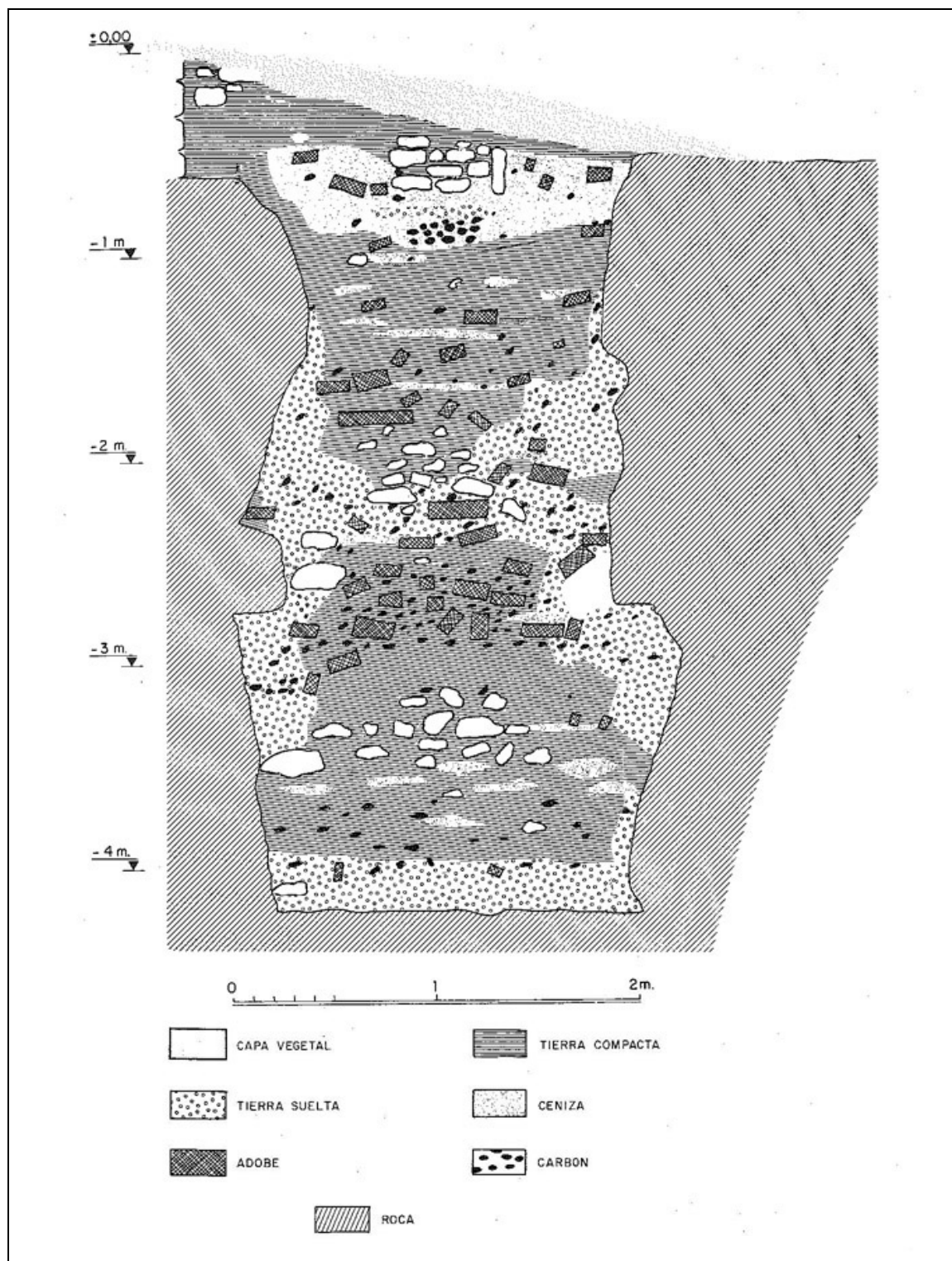


Fig. 3. XVI. Estratigrafía del depósito del Amarejo (a partir de Broncano, 1989:17, Fig.3)

Aunque la ofrenda no puede descartarse, es posible que estamos ante un conjunto procedente de los desechos de un consumo, como parece indicar la representación de todas las partes del esqueleto, en el que, además, no pasa mucho tiempo entre la ingesta del alimento y el lanzamiento de los restos al pozo, si atendemos a la localización de huesos de difícil conservación por su fragilidad como las costillas de las aves o las vértebras de pez.

No sabemos si se enmarca en una práctica ritual repetida en el tiempo o los restos que conservamos pertenecen al momento de amortización final ya que, el funcionamiento ordinario del pozo, no está claro. Broncano (1989) defiende que los objetos se irían lanzando al fondo de la estructura dónde se situaría una hoguera como parecen apuntar las paredes manchadas con restos de fuego y, de la misma forma que se conocen en otros contextos parecidos tales como los silos votivos de Mas de Castellar de Pontós (Adroher *et alii*, 1993). En algún momento, el pozo sería manipulado y vaciado parcialmente, removiendo su contenido originario y haciendo imposible la distinción de una estratigrafía. Esto justificaría la dispersión en altura de fragmentos cerámicos de una misma vasija y el hecho de que algunos de ellos se encontraran fuera del pozo (Broncano, 1989: 31-33). Sin embargo, cómo ya ha indicado Blánquez (1996), es posible que el depósito se realizara de una sola vez en la fase final de amortización del pozo, lo que explicaría la uniformidad del relleno. Como quedó demostrado en la publicación monográfica gracias a la datación de la cerámica, la clausura del pozo coincide con el momento final de la vida del poblado. En este contexto, es factible que los restos que conservamos, entre ellos los elementos óseos, fueran depositados en algún tipo de ceremonia de clausura a la manera de las anteriormente señaladas, en la que la ingesta de carne esté relacionada con estos últimos momentos.

Si observamos el resto de elementos depositados, prestando especial atención a los recipientes cerámicos, se puede añadir nueva

información en este sentido a pesar de que los porcentajes de los que disponemos para el ajuar cerámico se refieren a tipos de producción y no a categorías funcionales de los recipientes. El análisis tipológico realizado señala que, aparte de algunas vasijas como los vasos importados, los *askoi* o los llamados “sacaleches” que se consideran objetos votivos en sí mismos, los restantes debieron servir para “contener las ofrendas propiamente dichas” (Broncano, 1989: 207). Sin embargo, no sería difícil relacionar con la elaboración y el consumo de alimentos, elementos como la veintena de platos documentados, los dos *kylikes* áticos y las numerosas ollas y cazuelas de cerámica de cocina.

Aunque fuera del ámbito ibérico, el depósito de Garvão, al sur de Portugal, proporciona un paralelo interesante. Se trata de una fosa ovalada construida a base de bloques de pizarra y, que según sus excavadores, formaría parte de las dependencias de un santuario ubicado en lo alto del cerro en el que se sitúa el yacimiento. Dentro de la fosa apareció un conjunto faunístico para el que carecemos de un estudio pormenorizado, un cráneo humano y gran cantidad de cerámica rota intencionadamente. Entre la cerámica pueden citarse grandes vasos contenedores, cuencos, *oinochoe*, además de quemadores y piezas plásticas. Los autores hablan de un depósito realizado de una sola vez, en una única fase a finales del s.III a.C, sellado con tierra y bloques de piedra. Esto se pone en relación con un posible ritual de sacralización y amortización del espacio sagrado (Beirão *et alii*, 1985-86; 1985).

Igualmente podría citarse el conjunto aparecido en el foso perimetral que rodea el edificio de Cancho Roano. Su excavación recuperó una enorme concentración de restos de fauna procedentes de varios individuos de ovicápridos, bóvidos, suidos, équidos y cérvidos, todos ellos con evidentes marcas de carnicería. Junto a los huesos se exhumaron abundantes fragmentos de cerámica pertenecientes a recipientes contenedores, platos y pequeños vasos. El depósito estaba sellado en un momento que parece coincidir con los últimos años de

vida del complejo y su configuración se ha puesto en relación con la celebración de una gran comida comunitaria englobada en las actividades de clausura intencionada de Cancho Roano (Celestino, 2001:52-53).

A una escala distinta, se ha localizado otro depósito de estas características en Mas Castellar de Pontós. La casa compleja 1 ha proporcionado toda una serie de dispositivos con aparente función cultural. Se han excavado un conjunto de estructuras de combustión, entre las que destaca una de tipo rectangular, de mayores dimensiones y distinta factura que las demás y localizada en posición central con respecto a la estancia. Junto a ella se encontraba un contenedor de agua de boca circular excavado en la tierra y recubierto de una capa de arcilla, un altar de mármol del Pentélico en forma de columna jónica y lo que parece ser una fosa de ofrendas en la que se acumulaban una gran cantidad de fragmentos óseos de perro (Adroher *et alii*, 1993; Pons, 1997; Pons, 2002:129). Algunos fragmentos pertenecientes a la mandíbula, el atlas y los metacarpianos, están quemados y de la coloración se desprende que estuvieron en contacto directo con el fuego por lo que se ha supuesto que después de ser expuestos al foco de calor, fueron recuperados y enterrados. Además de los signos de alteración térmica tienen marcas de haber sido descuartizados y probablemente consumidos (Pons, 2002: 538). Parece que estamos ante un nuevo ejemplo de desechos de animales consumidos en un contexto ritual y, por su carácter especial, recogidos para conservarse y ser enterrados juntos.

La vajilla de mesa en este recinto remite, más bien, a actividades relacionadas con la bebida, según parece indicar la abundancia de producciones campanas, de Rosas y de la costa catalana (Pons, 2002:129-130). Seguramente la libación tiene un papel importante en el culto allí desarrollado. No se puede olvidar que el altar de mármol tiene un rebaje en su parte superior apropiado para recibir el vertido de las

libaciones (Adroher *et alii*, 1993: 43) y en el que se han identificados residuos de sangre (Pons, 2002:550).

Es posible que otras fosas votivas se localizaran también en alguno de los santuarios ibéricos excavados desde antiguo. Sin embargo, y, aunque en ellos la presencia de exvotos parece una constante, lo cierto es que los sistemáticos expolios a los que fueron sometidos, no permiten tener una idea clara sobre la situación en la que se encontraron. En algunos yacimientos como el santuario de Castellar de Santisteban, en el paraje jienense de los Altos del Sotillo, parece que estarían acumulados en algún tipo de fosa. Lantier escribía lo siguiente sobre la acumulación de exvotos y cerámicas que se concentraba delante de la cueva principal:

“Todos estos objetos – el hecho es indudable – han sido sistemáticamente arrojados fuera del recinto sagrado. Al cabo de un cierto tiempo, en efecto, ante el creciente número de las ofrendas traídas por los fieles, se hacía necesario desembarazar el santuario de los presentes que lo colmaban. Por otra parte, como no se quería desechar simplemente objetos que podían entrar de nuevo en circulación, se abría a este efecto una fosa en un rincón del recinto sagrado o en el exterior y se enterraban allí las ofrendas frecuentemente después de haberlas roto. Todo lo que había pertenecido a la divinidad era sagrado – en virtud del hecho mismo -, y como tal estaba excluido para siempre del mundo profano. (...) en España se pueden citar, aparte de nuestro santuario, los depósitos de Despeñaperros y el Cerro de los Santos” (Lantier 1917: 34-5).

La presencia concentrada de exvotos ha permitido reinterpretar igualmente como *favissae* algunas dependencias de lugares de culto excavados desde antiguo como la habitación H-11 del santuario de El Cigarralejo en la que parece que estaban enterrados en un pequeño hoyo la práctica totalidad de los exvotos del yacimiento junto a objetos

metálicos y cerámica griega (Blánquez y Quesada, 1999: 59), o el departamento 12 del Tossal de Sant Miquel de Liria, un pozo de dos metros de profundidad relleno sobre todo de figuras de terracota (Aranegui, 1997).

Efectivamente, no sería extraño que fosas con ofrendas de distinto tipo existieran en estos lugares de culto. Sin embargo, resulta muy complicado poder analizar el tipo de ritual con el que estarían relacionadas. En ninguno de estos casos hay referencias a restos de tipo faunístico entre los elementos de ofrendas (Lantier, 1917; Nicolini *et alii*, 2004) Es difícil saber hasta qué punto es una carencia motivada por su ausencia efectiva o por una metodología poco preocupada en recoger y registrar elementos faunísticos (Chapa, 1990: 249). La presencia de banquetes en estos contextos debe permanecer, de momento, como una hipótesis posible.

DEPÓSITOS VOTIVOS		
Acciones que lo provocan		Probables motivos para la presencia de fauna
Liberar un espacio de exposición saturado	⇒	Ofrenda alimenticia
Ocultación premeditada para evitar profanación. Clausura intencionada de un lugar de culto.	⇒	Banquetes de clausura
Precipitación de ofrendas	⇒	Ofrenda alimenticia

Cuadro 3

3.3 Contextos funerarios

El tercer caso de depósitos en los que los restos de fauna pueden estar asociados con el consumo ritual de los animales sacrificados, debe buscarse en los ámbitos de tipo funerario. En esta ocasión no será ni la calidad de los restos depositados, ni las características formales de la deposición lo que determine la naturaleza ritual del depósito. Por el contrario, el argumento fundamental será externo al conjunto y deberá inferirse a partir de los elementos contextuales.

El ámbito funerario tiene algunas particularidades que justifican la individualización de los posibles desechos de consumo localizados en él. La principal es que la intencionalidad religiosa y el componente ritual pueden considerarse como un apriorismo. Es posible valorar los indicios de consumo hallados en necrópolis como procedentes de acciones de naturaleza ritual en función principalmente del espacio funerario en el que se encuentran y que, como es sabido, no pueden explicarse al margen de la ritualización que los origina y los define. Un banquete cuyos restos quedan en un contexto funerario será explicable casi con toda seguridad a partir de acciones generadas por un rito.

Podemos afirmar con ciertas garantías, que los restos de esta clase se enmarcan dentro de las ceremonias fúnebres en honor del difunto en las que la comida puede estar presente, bien en forma de banquete, como está documentado para el mundo griego (Kurtz y Boardman, 1971: 146), o bien en forma de ofrenda alimentaria (*idem*, 215). Los restos pueden estar incluidos en la misma sepultura, dentro de la urna con los restos del difunto o en el nicho junto al ajuar, o bien pueden haber sido depositados en *silicernia* y depósitos funerarios de otro tipo.

Por lo que conocemos del ritual funerario ibérico sabemos que, después del proceso de cremación en el *ustrinum*, se procedía a la recogida selectiva de los restos del cadáver. Junto a ellos, se podían

introducir dentro de la urna otros objetos que formasen parte del ajuar personal del difunto, o que hubieran tenido un papel destacado en el ritual (Chapa y Pereira, 1992: 440-41). De esta manera, en algunos casos aparecen restos de fauna con las cenizas que pueden proceder de una cremación conjunta en la pira funeraria y una recogida también conjunta en la que no sería difícil que se incluyeran restos de este tipo, de forma intencionada o no. Es ilustrativo, en este sentido el testimonio que nos proporciona la *Iliada* para los funerales de Patroclo. Después de que la pira haya ardido toda la noche, Aquiles da instrucciones para evitar confundir los restos del difunto con los demás objetos que se quemaron junto a él:

“Primeramente, apagad con negro vino cuanto de la pira alcanzó la violencia del fuego; recojamos después los huesos de Patroclo Menetiada, distinguiéndolos bien – fácil será reconocerlos, porque el cadáver estaba en medio de la pira y en los extremos se quemaron confundidos hombres y caballos-, y pongámoslos en una urna de oro, cubiertos por doble capa de grasa, donde se guarden hasta que yo descienda al Hades”.

Iliada, Canto XXIII

Es más habitual, sin embargo, que los restos no estén dentro de la urna, junto a las cenizas, sino en el nicho formando parte del ajuar del difunto. Tenemos ejemplos en la Península aunque no son especialmente abundantes en comparación con el porcentaje de necrópolis ibéricas excavadas. A juzgar por los resultados de las excavaciones más recientes, parece que esto se corresponde más con un problema de metodología que con la realidad del registro funerario. Encontramos estudios de fauna asociados a este tipo de yacimientos en Estacar de Robarinas (Molero Gutierrez, 1988), Castellones de Céal (Morales *et alii*, 1991) y la cámara de Hornos (Molinos y Ruiz, 2007), en Jaén, en El Cigarralejo (Morales *et alii*, 1983) y Coimbra del Barranco Ancho, en Murcia (García Cano, 1999), en Pozo Moro en Albacete (Alcalá Zamora, 2003; Morales, 2003), en el Turó dels Dos Pins en

Barcelona (Miró, 1992) y en el *silicernium* de El Molar en San Fulgencio, Alicante (Monraval y López, 1984).

En algunos de estos yacimientos, los restos de fauna se incluyeron dentro de la urna cineraria. Así ocurre en la necrópolis catalana de Turó dels Dos Pins, donde la tumba 51 y la 60 documentaron huesos largos de ovicáprido y cáscaras de huevo dentro de varios contenedores (Miró, 1992; García i Roselló, 1993). En Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla, Murcia) la tumba 55 y la 70 tienen restos de fauna quemada tanto en el interior del nicho como de la urna funeraria (Paz, 1999). También en Pozo Moro, hay restos faunísticos en urnas de varias tumbas. En la tumba 3F6 se encontró un cerdo muy joven. En la sepultura 4F8, la urna contenía el radio de una oveja y la tibia de un cerdo, ambos de edad infantil. Por último, la urna de la tumba 4F9 contenía el esqueleto casi completo de varios individuos, por lo menos una oveja, una cabra, un ovicáprido indeterminado y un cérvido (Morales, 2003).

En cuanto a los depósitos de ofrendas y los *silicernia* registrados en las necrópolis, puede indicarse que se trata de conjuntos formados exclusivamente por restos faunísticos o de banquete enterrados en espacios semejantes a los de las tumbas, pero sin la presencia de restos humanos.

En la necrópolis del Estacar de Robarinas (Linares, Jaén) se han excavados dos supuestos depósitos de ofrendas de este tipo datados en el siglo IV a.C. Uno se relaciona con el enterramiento VII y proporcionó una falange de bóvido. El otro, no asociado a ninguna tumba, contenía el tarso y la mandíbula de un bóvido, la mandíbula de un suido, restos del pie y el radio de un cánido y un húmero de lagomorfo. En general hay partes del cráneo y los pies, que son seguramente desechos de descuartización (Molero Gutierrez, 1988; García-Gelabert, 1988).

Como depósito de ofrendas, también, se ha interpretado la singular sepultura 291 de la necrópolis de El Cigarralejo (Mula, Murcia). Se trata de una tumba sin restos humanos cuyo nicho, dividido en cuatro cuarteles por medio de un murete de piedras, contenía una serie de restos faunísticos sin quemar. A excepción del departamento SE que estaba vacío, los huesos se repartían entre los tres espacios restantes. Se pudo identificar una mandíbula de perro “del tamaño de un perro lobo”, trozos de la mandíbula de dos équidos, uno adulto y otro infantil, además de otros restos del cráneo, un posible húmero izquierdo y un metacarpo izquierdo de équido, también adulto (Cuadrado, 1987: 501; Morales, *et alii*, 1983).

En la necrópolis alicantina de El Molar se excavó un *silicernium* datado en los inicios del siglo IV a.C. que proporcionó un conjunto de materiales junto a los cuales aparecieron una serie de huesos de ovicáprido, suido, bóvido, cánido, cérvido, galápago y varios restos de moluscos. No tenemos más especificaciones sobre las partes del esqueleto o las posibles marcas que pudieron tener pero sí sabemos que estaba junto a una gran cantidad de vajilla de mesa y de almacenaje y, junto a un mango de cuchillo de marfil (Monraval, López, 1984).

Tampoco conocemos datos faunísticos de los dos *silicernia* aparecidos en Los Villares (Albacete) y datados en el último cuarto del siglo V a.C. Uno de ellos es independiente y el otro está asociado a la tumba 20. Se documentó gran cantidad de vajilla griega de mesa que se ha vinculado con la importancia que adquieren los ritos relacionados con el consumo de vino, y la progresiva helenización de la sociedad ibérica (Blánquez, 1990; 1992; 1993; 1995).

Como en los otros casos, son notables las dificultades para reconocer si se trata de restos procedentes de ofrendas funerarias o desechos de consumo, en el caso de que puedan distinguirse (Vigne,

1987). La escasez o la falta de detalle de los datos conocidos para la Península Ibérica, no contribuye a aclarar este punto.

De forma provisional pueden indicarse algunas generalidades. Se observa, por ejemplo, una mayor variedad de las partes seleccionadas para ser depositadas entre los restos que hay documentados en el interior de las sepulturas. En efecto, en ellas se identifican tanto huesos largos como elementos del esqueleto axial, indicios de la utilización en los ritos de los individuos completos. En los escasos ejemplos de depósitos de ofrendas, se observa, en cambio, una uniformidad más grande. Se trata, en general, de fragmentos de las mandíbulas y las partes inferiores de las extremidades, los primeros restos de descuartizamiento y los más indicados para dar testimonio de un sacrificio, como ya se ha señalado. Puede afirmarse que los ovicápridos se eligen de forma mayoritaria para los ritos funerarios, aunque llama la atención la presencia de especies como los bóvidos, representados en un porcentaje más alto en las necrópolis que en los poblados.

De las marcas de corte o de exposición al fuego tenemos sólo información muy general, cuando no carecemos completamente de ella. Sería recomendable poder insistir, por ejemplo, en la intensidad que delata la marca, o en qué parte específica del hueso se localiza. Pero en este caso más que en ningún otro, el estado fragmentario y la conservación deficiente de los huesos después de haber sido sometidos a altas temperaturas, unido a la variedad de procedencias de las marcas que produce el foco de calor (fuego de cocinado, pira funeraria) hacen muy difícil poder extraer información aclaratoria. Por otra parte, como ya se ha apuntado, la ausencia de marcas de exposición al fuego, no desecha el cocinado. Es llamativo, por ejemplo, que las marcas de quemado en estos contextos se concentran fundamentalmente en la mandíbula, y los astrágalos, significativamente, partes del esqueleto en las que la protección de la carne y la piel es muy escasa y, por tanto, la exposición queda antes reflejada. Por el contrario, los restos de

escápula, pelvis, fémur, húmero, radio y tibia, no aparecen quemados prácticamente nunca.

3.4 Deposiciones sin estructura contenedora

Para terminar, habría que nombrar los espacios en los que los restos se disponen sin elaborar de manera especial la estructura que los contiene. Resultan, simplemente, abandonados en esos espacios después de una actividad ritual cuya identificación dependerá, mas que nunca, de las características contextuales de la acumulación.

Los ejemplos más claros de estos espacios pueden localizarse en las llamadas “cuevas-santuario”. En estos espacios parece documentada la presencia de rituales de algún tipo en los que podría estar incluido también el sacrificio de animales para época ibérica (González Alcalde, 2002). Muy pocas de estas cuevas han podido ser excavadas con metodología arqueológica por lo que es difícil saber cuál sería la ubicación original de los restos en contextos de esta clase y cuáles las características de los rituales allí celebrados. Trabajos recientes (Aparicio 1997; González Alcalde, 2002-2003; 2004; 2006) han recopilado la presencia de fauna en algunas de ellas como la cueva de les Dones, la Sima de l'Aigua, la Cueva de los Ángeles, o la Cueva de la Noguera. No obstante, son muy pocas las cuevas para las que se han publicado informes de fauna detallados. Sólo las cuevas valencianas del Puntal del Horno Ciego (Martí, 1990) y Merinel (Blay García, 1992) han proporcionado informes específicos. Por otra parte, únicamente en el caso de Cueva Merinel, los restos han podido ser atribuidos a actividades de origen antrópico y probablemente ritual. Los restos no presentan huellas de manipulación, ni de haber sido expuestos al fuego (Martínez, 1992:269). Sin embargo, las partes que se analizan y, sobre las que se hacen estas observaciones, son de nuevo las primeras que se desechan, cuando se quiere utilizar la carne (cráneo y pies). Por otro lado, la edad de los animales sacrificados (muy jóvenes, algunos

neonatos) es también indicada para el aprovechamiento cárnico de las víctimas.

4. ESPACIOS DE DEPOSICIÓN SIN CONSUMO

Como se ha visto, el ritual de sacrificio se complementa habitualmente con la ingesta posterior de la carne de la víctima. En algunos casos, esta parte se convierte en el fin último de la ceremonia y en el elemento que proporciona la mayor parte de la carga religiosa. No obstante, también se conocen otro tipo de ceremonias para las que no se prescribe el consumo del animal tras la inmolación, sino una posterior deposición ritualizada de los restos.

En estos sacrificios para los que están descartados los fines alimenticios, cobra una especial relevancia la capacidad simbólica de los animales para actuar como ofrendas en sí mismas. Su valor intrínseco, o las connotaciones religiosas que se les pueden atribuir, dotan a las víctimas de un poder esencial para hacer de intermediarias en la relación entre hombres y dioses. Son animales que se sacrifican exclusivamente por lo que significa la renuncia a ellos, en ritos que subrayan los componentes de purificación por encima de los de acción de gracias. No es infrecuente que los sacrificios sin consumo estén conectados con situaciones extremas y extraordinarias o con la superación de alguna crisis para la comunidad (Ekroth, 2002: 226-228).

Se tratará de cultos como los llamados sacrificios de expiación que conocemos para el mundo semita, en los que se excluía de forma explícita el consumo de la carne y, en cambio, se reglaba la destrucción íntegra de la víctima en el fuego (*Éxodo*, 29, 10-14). Existían variantes, detalladas cuidadosamente, en cuanto al tipo de animal adecuado en función del pecado a expiar y en el tratamiento posterior que conviene a los desechos (*Lev.* 4). Sabemos, por ejemplo, que si la purificación se

realizaba por una falta cometida por la comunidad o el sumo sacerdote, los restos se sacaban fuera del templo al depósito de cenizas (Vaux, 1985: 533). En la misma línea pueden citarse los holocaustos griegos destinados habitualmente a divinidades ctónicas o heroicas y en los que la víctima se consumía completamente en el altar (Ekroth, 2002).

En el contexto griego parecen ser también sacrificios sin consumo, aquellos ritos que están en relación con el establecimiento de un juramento solemne sancionado por la divinidad, para los que la tradición impedía ingerir la carne del animal. El hecho está ilustrado en un pasaje de la *Ilíada* (XIX, 266-268) en el que Agamenón jura que no ha forzado a Briseida, sacrificando un jabalí cuyos restos son arrojados al mar. Pausanias recuerda este mismo episodio cuando relata el compromiso ante el dios que debían hacer los atletas en Olimpia:

“La que está en el buleuterio es de todas las imágenes de Zeus la más apropiada para atemorizar a los hombres injustos. (...) Junto a él es costumbre que los atletas, sus padres y sus hermanos, y también los entrenadores, juren sobre los trozos de un jabalí que no cometerán ninguna falta en los Juegos Olímpicos. (...) No me acordé de preguntar qué estaba establecido que hicieran con el jabalí después del juramento de los atletas, aunque era costumbre de los antiguos, en lo referente a las víctimas, que un ser humano no pudiera comer de aquella sobre la que se hubiera hecho un juramento. Lo muestra sobre todo Homero, pues dice que el jabalí sobre cuyos trozos juró Agamenón que Briseida no había probado su lecho, fue arrojado por el heraldo al mar.”

Pausanias, V, 24, 9-11

Aunque el destino más frecuente de los restos parece ser la destrucción de los mismos, sabemos que en ocasiones podían ser enterrados después de la inmolación. El propio Pausanias nos presenta otro ejemplo:

“Más adelante está el sepulcro llamado del Caballo, pues Tindáreo sacrificó un caballo aquí e hizo jurar a los pretendientes de Helena colocándolos sobre los trozos del caballo. Este juramento consistía en defender a Helena y al que fuese elegido para casarse con ella, si recibieran ofensa. Después de hacerlos jurar, enterró allí al caballo.”

Pausanias, III, 20, 9

Serán, pues, estos últimos casos de deposiciones los que dejen un rastro material, y los que pueden buscarse y detectarse en el registro arqueológico. Sin embargo, la identificación de los restos procedentes de estas acciones es extremadamente delicada. Pasará por poder atribuir connotaciones religiosas a un enterramiento de restos animales que no hayan sido consumidos. Así, siguiendo el esquema del apartado anterior (análisis combinado de continente y contenido), se puede decir que la valoración del continente, será similar en este caso y se referirá igualmente a estructuras subterráneas habitualmente selladas. Las mayores diferencias se encontrarán en los parámetros que definen el contenido de los depósitos. Si en el caso de los restos procedentes de actividades de comensalidad debía tenerse en cuenta, además del contexto de deposición, las asociaciones con un ajuar indicador de consumo y, sobre todo, la información extraída del propio registro óseo (marcas de corte, restos de combustión, selección de partes esqueléticas), en esta ocasión deberá verificarse la negación de estos dos últimos criterios, y cobrará especial significación la valoración de su contexto de aparición.

CRITERIOS PARA LA IDENTIFICACIÓN DE RESTOS SACRIFICIALES SIN CONSUMO	
Continente:	Contenido:
<ul style="list-style-type: none"> - Valoración del contexto de aparición - Estructuras para ocultar (frecuentemente bajo tierra) - Sellados desde antiguo 	<ul style="list-style-type: none"> - Valoración del contexto de aparición - Ausencia de ajuar indicador de consumo - Estudio de los restos óseos: <ul style="list-style-type: none"> o Ausencia: marcas de corte, restos de combustión... o Presencia de esqueleto completo o huesos en conexión anatómica

Para descartar que un conjunto faunístico procede de actividades de consumo será relevante, en efecto, el papel de la Arqueozoología. Además de la constatación de la falta de los indicadores arqueozoológicos señalados, se pueden añadir otros criterios positivos como el hecho de que la inhumación incluya el esqueleto completo del animal en conexión anatómica o poco desmembrado. Así, se infiere que al enterrar el cuerpo íntegro de un individuo, queda eliminada la posibilidad de que éste haya sido descuartizado con vistas a facilitar su aprovechamiento cárnico.

Sin embargo, como queda señalado, la casuística ritual incluye ceremonias que no podrían reconocerse bajo este argumento. Son, por ejemplo, aquellas en las que se divide el animal aunque se queme entero en el altar (un ejemplo en *Éxodo*, 29, 15-18), o en las que se entierran sólo partes seleccionadas como la cabeza o, de forma opuesta, el esqueleto decapitado.

A pesar de todo, los estudios de fauna son extremadamente útiles para determinar estos aspectos. Pero, si el análisis faunístico de los huesos puede servir para clarificar su atribución a actividades de consumo, el carácter religioso y sacrificial de la deposición es más complicado de detectar. En ocasiones el componente sagrado se asigna de manera automática a todo enterramiento que contenga en exclusiva restos de fauna, ya que se da por sentado que la inversión de tiempo y esfuerzo necesaria para enterrar intencionadamente a un animal, sólo

se justifica por motivos religiosos. Se trata seguramente de una idea errónea ya que no se puede descartar de forma total, que en la acumulación de restos de fauna entren en juego otro tipo de consideraciones. Igualmente, debe tratarse con cautela la atribución de un supuesto origen sacrificial y ritual a la muerte de la víctima, que da lugar a la deposición. Es posible que los animales, aunque enterrados ritualmente, no hayan sido inmolados en el marco de un sacrificio, sino muertos por causas naturales o al margen de intenciones religiosas (un caballo en una guerra, p.e).

El argumento interpretativo más sólido debe ser en estos casos la valoración del contexto arqueológico de deposición. La situación de las inhumaciones animales en santuarios o necrópolis contribuye efectivamente a la interpretación religiosa del conjunto. No obstante, se deberá asumir que, en determinadas ocasiones, no hay suficientes motivos válidos para atribuir connotaciones religiosas. Éstas se podrán apuntar solamente como una posibilidad.

Para la Cultura Ibérica, se pueden citar, por ejemplo las fosas con restos de suidos inmaduros localizados en el entorno del santuario de La Luz en Murcia. Se trata de dos inhumaciones completas de lechones enterrado en dos fosas excavadas en la roca fuera del recinto murario del santuario (Lillo, 1997: 123; 1998a: 130), parece que los animales no fueron consumidos y se interpretan como una ofrenda a la divinidad curótrofa, insertada concretamente en el ciclo anual de los misterios de Eleusis.

Igualmente apoyado en el contexto arqueológico se podrían interpretar como depósitos sacrificiales, algunas inhumaciones animales encontradas en necrópolis. Pueden mencionarse los enterramientos de algunos caballos en la necrópolis de La Pedrera, en Lérida (Rafel, 2002). De ellos destaca uno que contenía, además de los huesos del cráneo del animal, un freno y un aro de bronce de posible

ronzal con el que se ha propuesto que la víctima sería llevada al sacrificio (Garcés Estallo, 2007) (FIG.3.XVII.2). En la misma línea, Quesada y Gabaldón (2008:151) han recogido recientemente ejemplos de otros posibles sacrificios de équidos, entre los que se menciona un enterramiento inédito en la necrópolis de Coimbra del Barranco Ancho.

Aunque fuera del ámbito ibérico son mejor conocidos los restos de animales, fundamentalmente cánidos, localizados en diversos pozos votivos de la necrópolis de Gadir. En estos recintos de tipología variada, se han distinguido dos tipos de conjuntos óseos en función de sus características, permitiendo sugerir actividades distintas para su procedencia. Un primer conjunto está formado por huesos de varias especies mezclados con vajilla cerámica, que se atribuyeron en un primer momento a restos de banquetes funerarios, posibilidad que ha sido revisada recientemente (Niveau, 2008). Frente a ellos aparece un segundo grupo de restos que presentan cierta conexión anatómica y que han sido interpretados como “sacrificios” de holocausto en los que ni el oficiante ni el fiel consumen nada de la carne. Éstos ritos habría que integrarlos en las ceremonias de sacralización de unos pozos votivos, entendidos como un espacio litúrgico de primer orden y no un mero basurero (Niveau y Ferrer, 2004; Niveau, 2008:131).

El fenómeno del sacrificio y la deposición de restos animales – cánidos- en pozos, no parece una excepción en el mundo fenicio-púnico y los propios autores recogen algunos paralelos en distintos contextos mediterráneos. Tampoco es una excepción en otros ámbitos. En el contexto ibérico se pueden citar los conocidos silos de Castellar de Pontós, alguno de los cuales (SJ 134) documentan tras una primera fase en la que funcionan como almacén de grano, un posterior vaciado y una reutilización como depósito votivo. A esta segunda etapa se atribuye la presencia de una cabeza de perro en conexión con las primeras vértebras cervicales (Pons, 2002: 546). Aunque no sabemos si en este caso el animal fue consumido o no, sí se puede recordar el papel

protagonista de los perros en las actividades rituales del yacimiento, demostrado a partir de los restos de la casa 1 (Pons, 1997; 2002: 129).

Cuando los elementos contextuales no remiten de forma inequívoca al ámbito religioso las connotaciones rituales son mucho más dudosas. Aunque es evidente que en las inhumaciones animales existe un enterramiento intencionado, no se puede afirmar que se trate de animales inmolados dentro de ceremonias religiosas.

En esta categoría, estarían inhumaciones como las del llamado depósito de La Regenta en Burriana (Castellón) en la que se enterró el esqueleto completo de un caballo macho de unos cuatro años y medio, depositado completamente, y enterrado en una fosa donde además de la carcasa sólo se encontró una anilla metálica que parece que llevaría en el hocico y que podría corresponder al freno (FIG.3.XVII.1). La posición forzada del esqueleto enterrado, junto a algunas piedras que cubrían determinados huesos, indican que el caballo se inmovilizó y se depositó cuidadosamente (Mesado, 2003). Sin embargo, la ejecución religiosa del caballo y su carácter de ofrenda votiva no puede ser demostrada con garantías ya que no se ha podido establecer ninguna relación directa del enterramiento con un espacio sagrado, ni signos de muerte violenta en el animal aunque es cierto que la cabeza se encontró en un estado grave de deterioro (Sarrión, 2003).

En el mismo grupo se podría citar los restos de équidos del depósito de la calle S. José de Alcalà de Xivert (Castellón) localizados de modo fortuito al excavar una zanja para una instalación telefónica (Iborra, 2003). Se trata de una deposición con restos de varios animales, entre los que hay équidos y ovicápridos. Por los restos localizados parece que los individuos estarían enterrados prácticamente completos, y en ellos no se han detectado marcas de carnicería. Junto a los restos faunísticos apareció cerámica, ibérica, gris ampuritana y de barniz negro, que datan el enterramiento en una fecha del siglo II a.C (Oliver, 1990: 82-

83). Sin embargo, carecemos de más datos para poder hablar de un enterramiento en necrópolis a pesar de que parece que los restos aparecieron en una fosa excavada en la roca. Las circunstancias del hallazgo impidieron realizar una excavación con criterios arqueológicos y en estas condiciones es arriesgado hacer una interpretación definitiva.

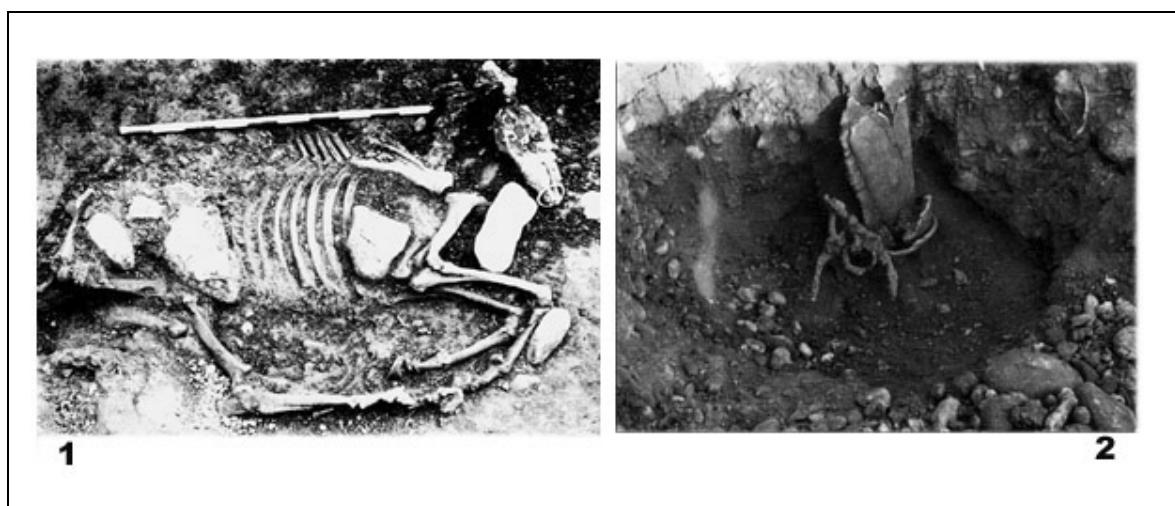


Fig. 3. XVII. 1. Depósito del équido de La Regenta, Burriana, Castellón (a partir de Mesado, 2003, Lam.I); 2. Cráneo de équido con bocado de hierro y aro de bronce de La Pedrera, Lleida (a partir de Garcés, 2007: 69, Fig.2).

En general, existe una evidente dificultad para atribuir de forma concluyente una intencionalidad religiosa y sacrificial a estos enterramientos. Es constante el hecho de que las interpretaciones no puedan realizarse sobre bases completamente sólidas. Los criterios no son siempre definitivos y, a menudo, tampoco es posible dejar de lado los elementos apriorísticos que añaden un sesgo metodológico a la interpretación. Se puede llamar la atención, por ejemplo, sobre cómo la posibilidad de un sacrificio sin consumo se plantea y se atribuye de forma mucho más rápida cuando los restos pertenecen a determinadas especies animales cercanas al hombre (fundamentalmente perros y caballos) para los que existen ciertos reparos en asumir su consumo, pero que no tienen porqué presentar diferencias intrínsecas con respecto a depósitos de otros animales como ovicápridos o suidos.

CAPÍTULO 4

OBJETOS Y UTENSILIOS PARA EL SACRIFICIO

1. INTRODUCCIÓN

Al margen de su contenido estrictamente religioso, el sacrificio de una víctima puede considerarse una técnica especializada que comporta toda una serie de acciones específicas. La ejecución eficaz de estas acciones requerirá una serie de elementos instrumentales con los que llevar a cabo los gestos necesarios. En algunos casos serán objetos exclusivamente pensados para su utilización en el rito, por lo que estarán dotados de características formales o simbólicas concretas que posibilitan su identificación, y en otras ocasiones serán elementos plurifuncionales cuya asociación con prácticas rituales será más problemática.

En este capítulo se repasarán algunos de los objetos y utensilios que verosímilmente se usarían con ocasión de un sacrificio. Se tratarán en primer lugar, adornos y elementos de la indumentaria personal que portarían los participantes en la celebración para identificarse o distinguirse del resto. A continuación se considerarán instrumentos tanto de tipo musical como herramientas para ejecutar a la víctima o para cocinar y consumir sus restos. Por último, se mencionarán algunos recipientes imprescindibles para contener, recoger o realizar determinados gestos rituales como la libación.

2. VESTIMENTA Y ELEMENTOS DE ADORNO

En esta categoría de elementos se incluyen fundamentalmente objetos de carácter poco durable. Bien porque son fabricados de forma puntual sin intención de permanencia más allá del momento de uso (guirnaldas, coronas...), bien porque se fabrican con materiales perecederos, especialmente tejidos. Si bien estas características dificultan la presencia física de los objetos en el registro arqueológico, su permanencia a través de las fuentes iconográficas permite rastrearlas.

2.1 En la víctima

Entre los actos preliminares de un sacrificio suele estar incluida la ostentación previa de las víctimas. En este momento los animales se preparan con algún tipo de adorno para ser llevados ante el altar. Ésta es una práctica especialmente habitual cuando se trata de bóvidos, las víctimas más caras y las que pueden cobrar mayor protagonismo en las grandes ceremonias públicas.

La ornamentación del animal sacrificial se concentrará especialmente en la cabeza, donde la frente o los cuernos se prestan claramente a este tipo de actividades, tal y como demuestran los ejemplos conocidos en las representaciones griegas y romanas. Por su parte, en las esculturas ibéricas de bóvidos algunos elementos se han señalado como posibles adornos artificiales que bien podrían remitir igualmente a los preparativos del sacrificio. Se ha indicado, por ejemplo, cómo los pliegues terminados en punta que se representaron sobre la testuz de uno de los toros del conjunto de Porcuna podrían constituir un elemento de ornamentación intencionada, antes que marcas de arrugas de la propia piel (Chapa, 2006a:163) (FIG. 4.II.4). En el mismo sentido, se puede mencionar que determinadas esculturas de bóvidos presentan rebajes señalados en la frente, que podrían servir para introducir una placa de adorno. Son por ejemplo las cabezas de toro de Villajoyosa o de Redován (Llobregat, 1981; Chapa, 1986:145) (FIG. 4.I y 4.III). En la misma línea, Amores y Escacena (2003:60) sugieren que los conocidos pectorales del tesoro de El Carambolo, con su significativa forma de lingote chipriota, funcionarían en realidad como adornos para la frente de una pareja de bóvidos que se ofrendara en el claro contexto sacrificial del santuario sevillano, donde se ha reconocido un altar con la misma tipología (FIG 4.II.2).

En general la frente de las víctimas tiene un papel relevante en la consagración de la ofrenda y la inmolación. Hay que recordar que antes

de ejecutar al animal, en el rito griego, se cortaba un mechón de su frente que luego se lanzaba al fuego del altar como primicia, en un gesto que se ha interpretado como una acción para abolir la inviolabilidad del animal (Burkert, 1983:5). Por otra parte, el frontal es el lugar donde se golpea en primer término a las víctimas de gran tamaño antes de pasar a desangrarlas. La ornamentación de la parte de la testuz, puede estar marcando simbólicamente el lugar concreto del primer impacto y, por tanto, de la muerte.

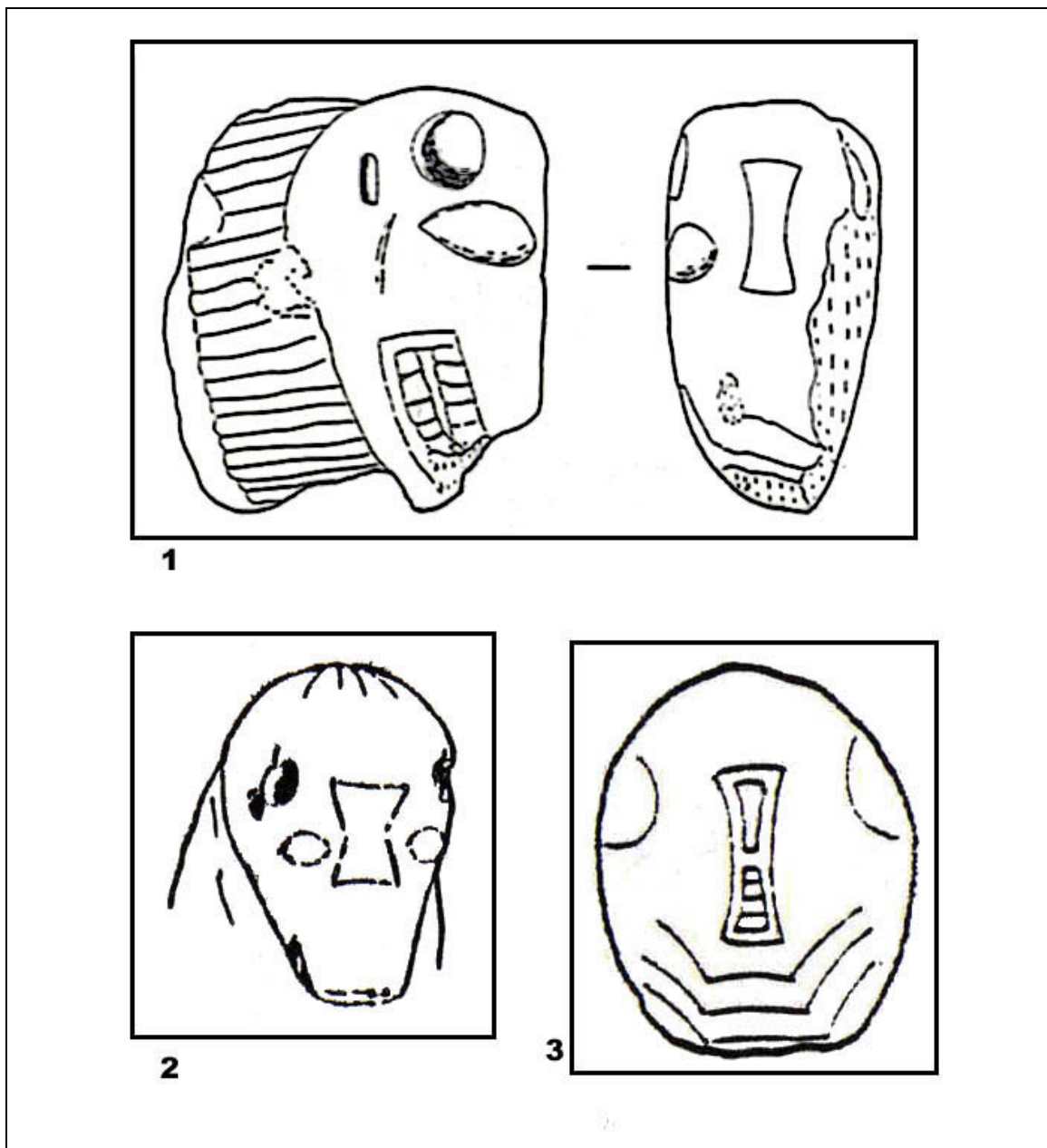


Fig 4.I. 1. Toro de Villajoyosa (a partir de Chapa, 1980: 238, Fig. 4.29); **2.** y **3.** Testuz de toros de Monforte del Cid (a partir de Chapa, 1980: 212, Fig. 4.22 y 215, Fig 4.23).

Otros adornos afectarían a la cornamenta del animal. Está documentado en la Odisea (III, 430ss) donde se menciona cómo se derrama oro sobre los cuernos de una novilla para agradar a la diosa. Además, hay numerosos vasos en los que se representan bóvidos con cintas o guirnaldas colgando de la cabeza y los cuernos (Van Straten, 1995) (FIG. 4.II.3). Se podría indicar aquí cómo algunas esculturas ibéricas de bóvidos tienen el hueco marcado para introducir en ellos cuernos postizos. El de Villajoyosa que tenía las marcas de los apliques en la parte de la cornamenta permitiendo su reconstrucción, es especialmente significativo (Llobregat, 1974).

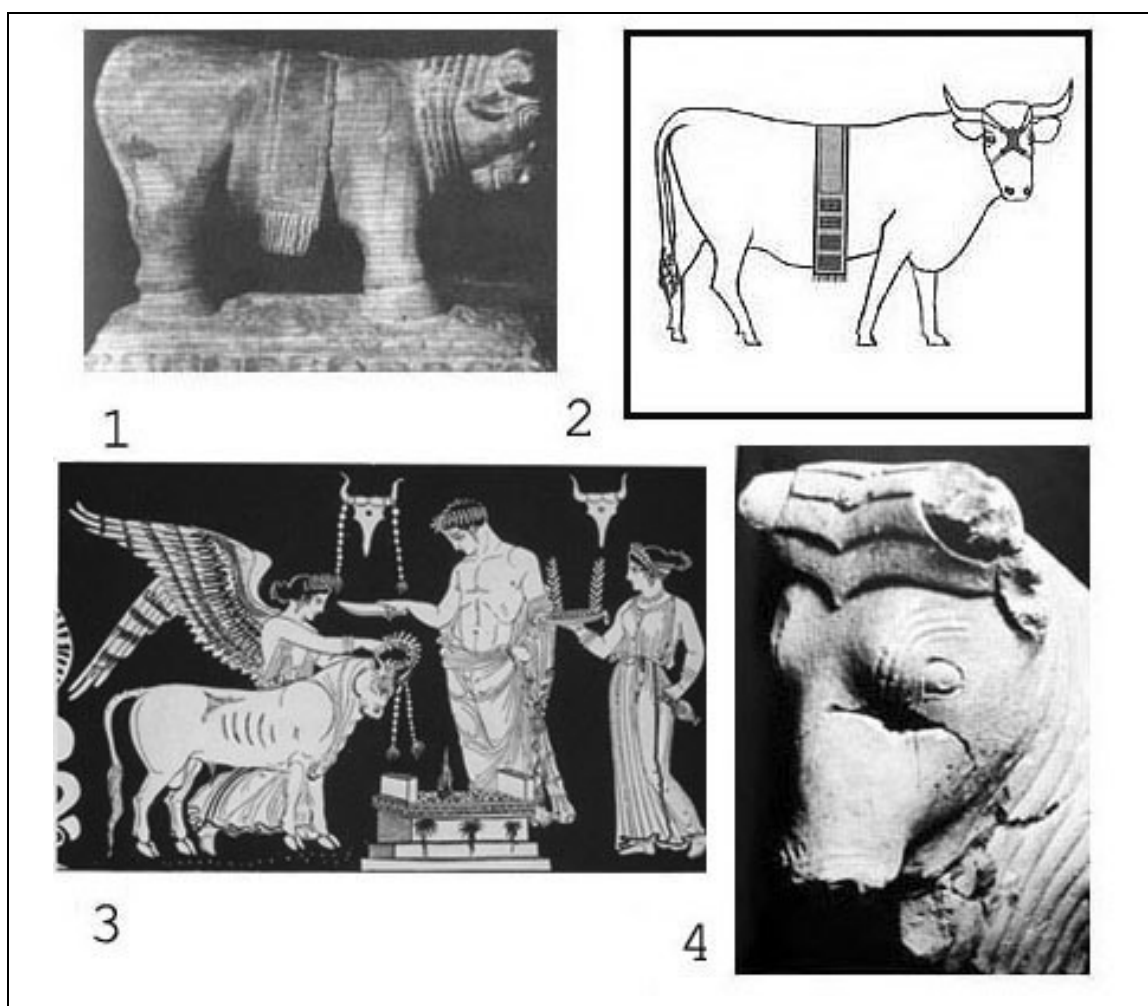


Fig 4.II. 1. Toro votivo de Ronda (a partir de Luzón y León, 1971); 2. Propuesta de colocación de las joyas de El Carambolo (a partir de Amores y Escacena, 2003:60, Fig.4); 3. Crátera de figuras rojas con escena de sacrificio. Londres, British Museum F66 [V384] (a partir de Van Straten, 1995. Fig 43); 4. Novillo del Cerrillo Blanco de Porcuna (a partir de González Navarrete, 1987:191, Fig 35.1).

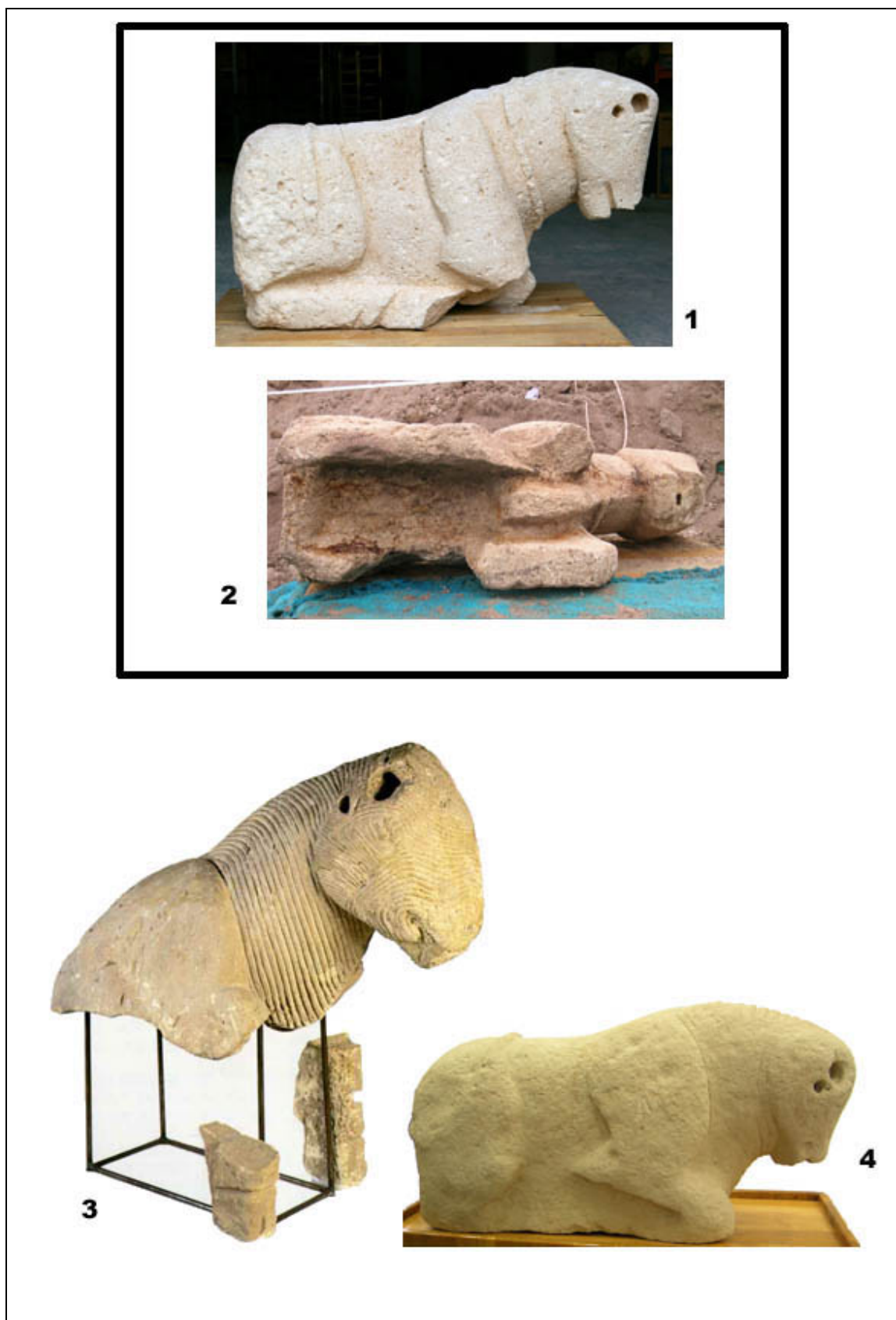


Fig 4.III. 1. y 2. Toro del Cerro de las Balsas, Alicante (inédito) (1. Foto de T.Chapa; 2. Foto de Arpa Patrimonio); 3. Toro del Parque Infantil de Tráfico, Elche (Foto de T.Chapa); 4. Toro de Monforte del Cid (Foto de T. Chapa).

Además de la cabeza, pueden adornarse otras partes de los animales. Chapa, por ejemplo, ha propuesto que los mechones trenzados que se esculpen cuidadosamente en la cola de toros como el procedente de Santaella, podrían interpretarse en este sentido ya que repiten un motivo que puede reconocerse en animales de las imágenes sacrificiales griegas (Chapa, 2006a:163).

Por último, debe citarse un ornamento característico de los contextos romanos. Se trata del llamado *dorsuale*, una banda de tela destinada a colocarse en el lomo de los animales durante la procesión que los llevaría al altar. Es un elemento presente en representaciones sacrificiales romanas, y en la Península se ha documentado en el llamado toro votivo de Ronda (Luzón y León, 1971: 246-250) (FIG. 4.II.1).

2.2 En el oficiante

En cuanto a los oficiantes del sacrificio es frecuente que lleven, igualmente, determinados elementos caracterizadores. Es de sobra conocido cómo el rango sacerdotal se marca externamente a través de objetos o atributos que visualizan el carácter sagrado de la persona que los ostenta diferenciándola socialmente. Objetos de su indumentaria como mantos, cintas, coronas, tiras, bandas de púrpura, etc, pueden ser exhibidos en las ceremonias de culto, ayudando a identificar el rango de su portador.

Los elementos más significativos y comunes de la indumentaria sacerdotal son los mantos y túnicas de diversa clase. De nuevo la iconografía greco-romana nos presenta innumerables ejemplos de togados oficiando un sacrificio. Aunque son prendas de vestir que no son exclusivas de estos momentos, pueden completarse para la ocasión con determinados objetos. Silio Itálico (III, 21-30) señalaba cómo los sacerdotes del templo de Cádiz engalanaban la vestimenta de los

sacrificios con una banda ancha de púrpura. Esto recuerda la conocida *toga praetexta* romana, caracterizada por unos ribetes de púrpura, y que era la adecuada para los sacrificios públicos oficiados por los magistrados con la que debían velarse la cabeza.

En el contexto ibérico la presencia de togas está documentada en los exvotos de bronce de Despeñaperros. Nicolini identificó como un atributo sacerdotal una túnica concreta caracterizada por tres o cuatro volantes que se perciben por debajo de la cintura en determinadas figurillas masculinas y femeninas (Nicolini, 1969: 143; 1977:74-78; Prados 1992; 1996), (FIG. 4.IV.3). A éstas se pueden añadir otras esculturas como algunas del conjunto de Porcuna (Blanco, 1988b; Chapa y Madrigal, 1997: 194; Chapa 2006a) especialmente la del llamado gran sacerdote que además de la túnica porta un manipulo (FIG. 6.II.1).

Puede llamarse la atención sobre otro tipo de objetos de la vestimenta que si bien no serían atributos exclusivos del sacerdocio sí podrían tener ciertas connotaciones religiosas. Tal es el caso de determinados cinturones para los que se pueden rastrear asociaciones mágico-religiosas en el mundo oriental, donde pueden ser distintivo de dioses o héroes (Blázquez, 1983b).

En el mundo ibérico es un elemento que se marca en la indumentaria de algunos exvotos de bronce y, como notaba Nicolini (1969:163), en algunos casos exagerando claramente sus dimensiones. Está, por ejemplo, ciñendo túnicas cortas masculinas o mantos femeninos, o incluso, más expresivamente, en figuras desnudas que llevan un cinturón como única vestimenta.

Por su especial significación en el ámbito del sacrificio, se puede mencionar la presencia del cinturón ancho en dos piezas de bronce concretas. Una representa una figura masculina desnuda que lleva

sobre los hombros una pequeña cabra a la que sujeta por las patas (AO1738, Lam126), (FIG. 6.IV.II). Es llamativo que, a pesar de estar desnudo, se ha marcado claramente un cinturón ceñido al cuerpo (Álvarez-Ossorio, 1941:136) en un exvoto que presenta un animal, posiblemente para su inmolación. Este mismo elemento está marcado en la figura del conocido como “sacrificante de Bujalamé” vestido con una túnica corta en el momento en el que inequívocamente ejecuta el rito (Blázquez, 1983a. fig. 67; Olmos *et al.*,1992:146-47; Olmos, 2001: 46), (FIG. 4.IV.2).

Por último, se puede aludir a la presencia de atributos religiosos en lo que se refiere a los peinados y tocados. Situados en una zona especialmente visible, los elementos que adornan o cubren la cabeza son esenciales en la ostentación del rango. Como atributos religiosos pueden erigirse por sí mismos en marcas distintivas del sacerdocio con una profunda carga simbólica. Un ejemplo extremo en este sentido es el conocido gorro ritual que caracterizaba el sacerdocio romano del *Flamen dialis*, y que podía provocar la dimisión del sacerdote que lo dejara caer al suelo (Marco Simón, 1996: 74).

En el contexto peninsular se puede recordar un fragmento cerámico de Numancia (Sopeña, 1995: 67-69, Figs. 10-13) en el que una figura masculina protagoniza una escena de sacrificio sosteniendo una jarra y un pájaro sobre un altar. La figura lleva un manto y un destacado tocado triangular que, cómo se ha resaltado, comparte con otras representaciones de posibles sacerdotes del interior peninsular (Marco Simón, 2005b: 221).

Para el ámbito ibérico se ha señalado cómo, algunas de las figuras que visten manto, llevan una especie de peinado tipo casquete, a veces acompañado de lo que se ha identificado como una tonsura (FIG.4.IV.1). Además, se pueden incluir otras formas de representación de la cabeza

como los velos o una cinta ciñendo los cabellos (Nicolini, 1969, Prados, 1996:227 Chapa y Madrigal, 1997).

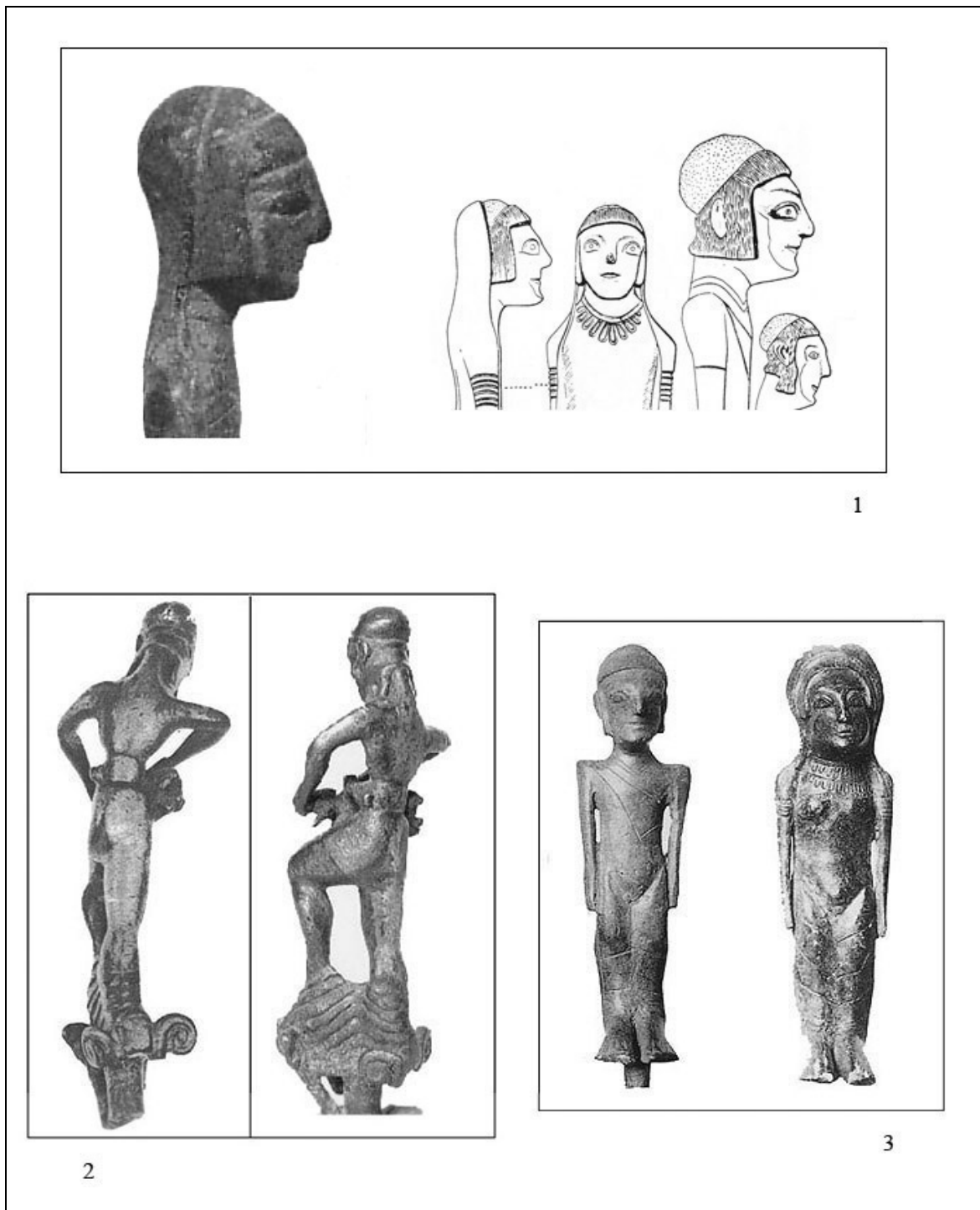


Fig.4. IV. 1. Exvoto tonsurado AO 115 (a partir de Nicolini, 1969, Fig. 4 y Cabré, 1922:168, Fig.2); **2.** Sacrificante de Bujalamé (a partir de Blázquez 1983b:420 y Olmos, 1999); **3.** Exvotos con túnica del Collado de los Jardines, AO 456 y AO 112 (Álvarez-Ossorio, 1941, Lam 63 y 18).

3. INSTRUMENTOS MUSICALES

La variedad de objetos y utensilios que se emplean en la liturgia de un sacrificio, puede incluir la presencia de instrumentos musicales. Hay que recordar que la música tiene un papel relevante en la celebración de rituales de distinto tipo en función de sus múltiples cualidades.

En primer lugar, es notable su capacidad para generar atmósferas particulares que contribuyen a dar eficacia a la puesta en escena, aumentando la expresividad de las acciones realizadas. En el rito sacrificial, cuyo contenido está impregnado del dramatismo que se desprende de la ejecución de una víctima, la música se presta adecuadamente a potenciar un clima acorde con la naturaleza de los gestos que se efectúan. La combinación de sonidos rítmicos, con otros elementos sonoros como cantos, gritos, plegarias en voz alta o silencios teatrales, puede ser enormemente efectista en este sentido. Se podría pensar, por ejemplo, en el ambiente que se crearía en las grandes ceremonias sacrificiales griegas en las que tras llevar a la víctima hasta el altar acompañada por el sonido de la flauta o la cítara, el derramamiento de sangre se precedía de un breve silencio (*euphêmein*) seguido de una oración y un grito penetrante (*ololyge*) lanzado por las mujeres, y que señalaba el *clímax* de la ceremonia (Burkert, 1983: 4-5).

Además de sus efectos teatrales, la música es un elemento que sirve para estructurar el tiempo del ritual (Ellingson, 1987). Es capaz de dar continuidad utilizando ciclos de sonidos redundantes y puede también remarcar la mayor o menor solemnidad de los diversos momentos de la ceremonia, e indicar la transición entre ellos. En su estudio iconográfico sobre las representaciones de músicos en las escenas de sacrificio de los vasos griegos, Nordquist (1992: 160-61) ha podido determinar cómo éstos aparecen tocando los instrumentos cuando se plasman los preliminares de la ejecución, sobre todo la procesión previa y el

momento en el que el oficiante se lava las manos. Sin embargo, aparecen en silencio cuando la víctima está siendo rociada con agua coincidiendo con el momento de la consagración. Los músicos aparecen de nuevo tocando los instrumentos cuando la carne se dispone sobre el altar una vez que se ha producido la inmolación y el descuartizamiento del animal. El momento de la ejecución se representa raramente, por lo que no sabemos qué ocurría entonces con la música, sin embargo, el silencio del instante de la consagración que la antecede, puede ser indicativo de una alternancia del papel de la música y los silencios en las diversas fases del rito.

Por último no se pueden olvidar los aspectos simbólicos de la música dentro del ritual en general. Se ha resaltado cómo se trata de un elemento eficaz para atraer la atención de los dioses y conseguir su beneplácito. La divinidad puede aprobar o rechazar la música, por lo que no se puede descartar que ésta se considerara una ofrenda en sí misma (Nordquist, 1992: 167).

Para la documentación de un elemento tan intangible como éste en contextos de sacrificio, contamos fundamentalmente con la representación iconográfica de los instrumentos musicales. En el caso de la cultura ibérica también tenemos constancia iconográfica de la presencia de instrumentos en diversos soportes. Se encuentran en la pintura vascular de Liria, en relieves escultóricos como el procedente del conjunto de Osuna o en terracotas como el de la diosa de la Serreta de Alcoy (Llobregat, 1972: 56-57; Blázquez, 1999; Castelo, 1989; 1990), (FIG. 4.V). Aunque no se trata de contextos específicamente sacrificiales sí son diversas escenas rituales, que R. Castelo (1989) ha dividido en escenas de ceremonias públicas, de carácter funerario, mitológicas y de culto.

Atendiendo al tipo de instrumentos representados se puede apuntar la posibilidad del influjo oriental, mayoritariamente griego, de la mayor

parte de ellos (Griñó, 1985). Se trata de instrumentos que aparecen también en los vasos de procedencia ática que se han encontrado en la Península, aunque evidentemente es más difícil saber si junto al objeto se traslada parte del significado y la función que tiene en Grecia.

En las representaciones iconográficas ibéricas tiene un especial protagonismo la flauta de doble caña o *aulos*. Este instrumento es también el principal en las representaciones sacrificiales griegas, es el único que aparece sólo y probablemente el que se usaba para tocar la melodía. Puede estar acompañado de cítaras y, más raramente, de liras.

En el mundo ibérico el *aulos* se plasma muy a menudo junto a una tuba. Así aparece, por ejemplo en varios vasos de San Miguel de Liria como el llamado cálatos de la danza bastetana o la lebeta del departamento 41 con escena de duelo. La tuba es un instrumento que se puede poner en relación con el *salpinx* griego, una especie de trompeta usada en contextos militares y significativamente, conectada con los preliminares de determinados sacrificios – con el nombre de *hierosalpinktes* – en los que cada toque señalaba la aproximación de un nuevo animal hasta el altar.

Son más raras las representaciones ibéricas de instrumentos de cuerda que parecen asociarse a connotaciones funerarias. Se puede citar la lira que aparece junto a un *aulos* en un vaso de El Cigarralejo, en el que varios guerreros danzan precedidos de dos personajes masculinos, niños o adolescentes que tocan los instrumentos (Castelo, 1989), (FIG. 4.V.2).

La representación iconográfica de los instrumentos musicales también nos proporciona información valiosa sobre la condición de las personas encargadas de tocarlos. Se ha resaltado varias veces el hecho de que los individuos que tocan los instrumentos pueden identificarse como jóvenes o niños si se atiende a ciertos rasgos de su vestido o su

peinado (Aranegui, 1996). En este sentido, su estrecha asociación con este sector social ha permitido apuntar ciertas consideraciones sobre la música en el contexto ibérico, como que podría estar entre las primeras enseñanzas que recibirían los niños (Chapa, 2003b: 134). De la misma manera se han asociado instrumentos como la lira y el aulós a determinados ritos iniciáticos en los que la música jugaría un papel destacado (Chapa y Olmos, 2004: 54-55).

Además de personas jóvenes es muy corriente que los músicos sean personajes femeninos, apareciendo casi en exclusiva para algunos instrumentos (Castelo, 1989; 1990). Chapa y Olmos (2004:64-66) llamaban la atención sobre una frecuente repartición de instrumentos que atribuye a las mujeres el *diaulós* que produce sonidos agudos, y la tuba, más pesada y que emite sonidos más graves, a los personajes masculinos (Chapa y Olmos, 2004: 64-66). En cualquier caso estas representaciones ponen de manifiesto la participación clara de las mujeres en ceremonias públicas de culto.

Otro rasgo interesante de los músicos ibéricos es su vinculación con la élite social, como parece desprenderse de determinados elementos de su atuendo como tocas o cinturones (Aranegui, 1996). De ser cierta esta situación, marcaría una clara diferencia con los contextos greco-romanos donde los músicos que acompañaban los cultos públicos, mayoritariamente hombres sobre todo en el ámbito ático, tenían una baja extracción social o directamente servil. Con el tiempo se convertirían en un grupo profesional altamente especializado. En Roma incluso llegaron a tener cierta influencia social. Por una noticia que nos proporciona Tito Livio (9, 30, 5-6) sabemos de su capacidad para hacer reaccionar al Senado a favor de sus propios intereses ante una huelga que protagonizaron a principios del s. IV a.C y que fue capaz de paralizar la actividad religiosa de la ciudad.

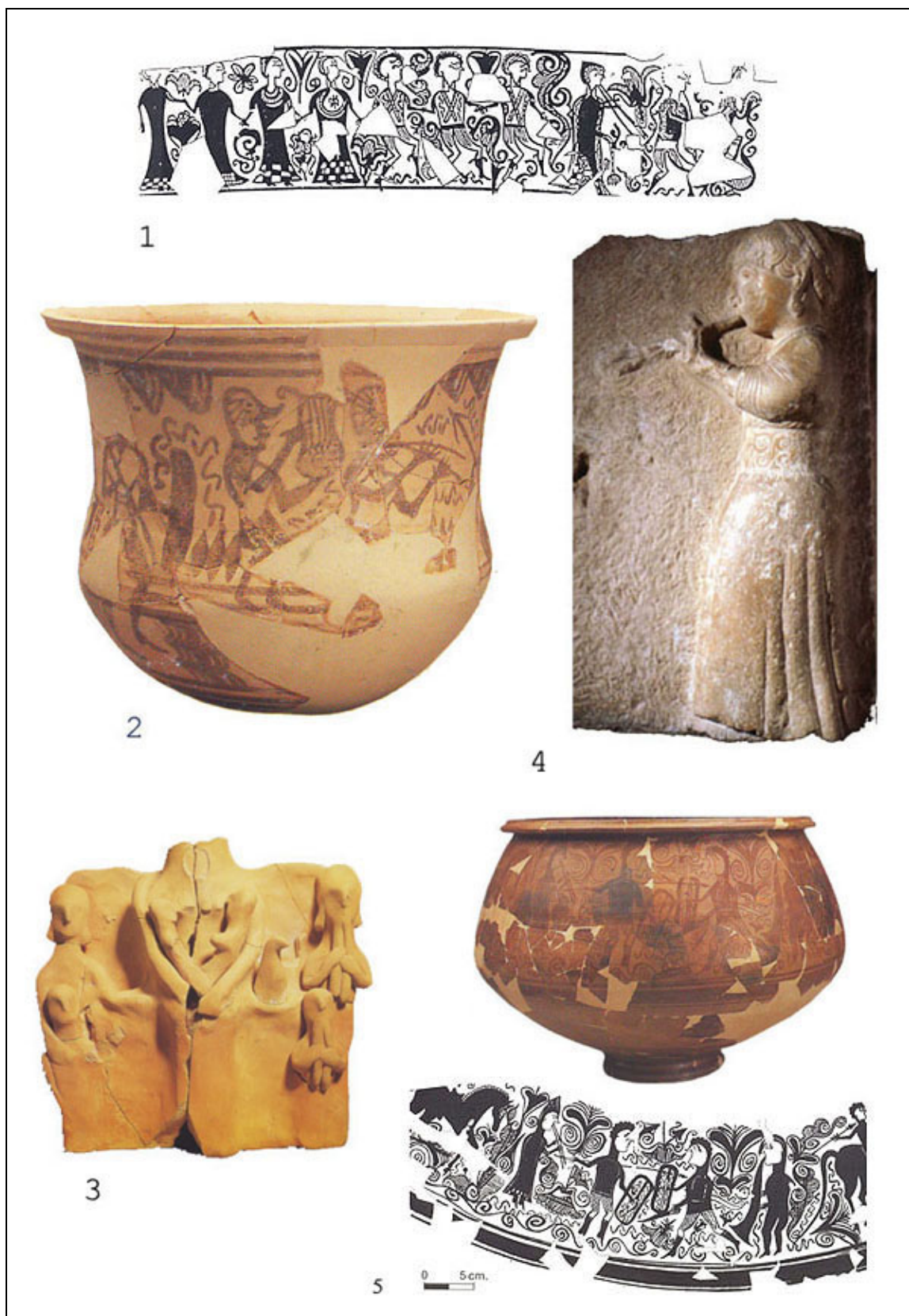


Fig. 4.V. 1. Kalathos de Sant Miquel de Liria llamado “de la danza nupcial” (según Aranegui, 1998:179); 2. Vaso “de la danza de lanceros” de El Cigarralejo (Idem: 258, fig.65); 3. Terracota de la Serreta de Alcoy (Idem: 141); 4. Flautista de Osuna (según Olmos, 1999); 5. Vaso de San Miquel de Liria (a partir de Bonet, 1995:442, Fig.217 y Aranegui, 1998:256).

4. UTENSILIOS PARA LA INMOLACIÓN

4.1 Cuchillos

El arma con la que se inmola a la víctima de un sacrificio constituye uno de los utensilios principales del ritual y su presencia puede servir para identificar la acción sagrada. La herramienta empleada varía en función de las diferencias que se registren a la hora de ejecutar el sacrificio y puede, incluso, ser inexistente. Conocemos algunas prácticas que se efectúan ahogando al animal (Herodoto IV, 60 sobre los Escitas) o precipitándolo desde una altura (p.e Koch, 2005, para las *Hippokathesia* de Rodas). Sin embargo, resulta un hecho generalizado la existencia de cierta preferencia por dar muerte mediante el degüello. Un corte en la garganta permite, además de una ejecución certera, la posibilidad de desangrar a la víctima rápidamente y de poder aprovechar un elemento tan cargado de significado religioso como es la sangre.

El uso de algún tipo de utensilio cortante, de manera usual un cuchillo, parece lo más adecuado en este caso. Efectivamente, numerosas referencias literarias e iconográficas sitúan cuchillos de diversas características en los escenarios del sacrificio. El arma sacrificial por excelencia se menciona de forma expresa, por ejemplo, en ciertos pasajes de la *Iliada* (I: 458ss) o de la *Odisea* (III: 430ss). También las imágenes que plasman la muerte ritual o más, habitualmente, los instantes previos a ésta, pueden incorporar el cuchillo entre los objetos representados. Se ha señalado cómo en los contextos griegos, tanto el arma homicida, que va escondida en el *kanoûn* o cesta durante la procesión hasta el altar, como el momento preciso de la ejecución, no aparecen en la iconografía con demasiada frecuencia. Aunque parece, más bien, que tratan de evitarse (Detienne y Vernant, 1979), no son motivos totalmente desconocidos en los ambientes griegos y, en los casos en los que sí se representan, se hace de forma perfectamente

explícita (Georgoudi, 2005: 124). Un ejemplo de esta claridad en la manifestación se puede encontrar en un ánfora ática de mediados del siglo VI a.C, custodiada en Viterbo y en la que se muestra a un grupo de hombres sosteniendo en alto a un buey mientras uno de ellos le clava un cuchillo en la garganta (Barbieri y Durand, 1985; Van Straten, 1995:111; Ekroth, 2006: 40), (FIG. 4. IX.4).

El arma utilizada en este caso es la *máchaira*, un cuchillo de hoja curva que se opone a la *doris*, o cuchillo de cocina de hoja recta. El primero parece relacionado con el momento de la muerte ritual y el segundo se vincula más a labores posteriores de carnicería, extracción de vísceras o despellejamiento (Berthiaume, 1982: 46 y 48). Hay un ejemplo de la diversidad con la que se utilizan estas dos herramientas en ambientes griegos, en un texto de la *Electra* de Eurípides (819-825):

“Tomó Egisto de la canasta un cuchillo afilado, cortó un mechón al ternero y lo puso con su diestra sobre el fuego sagrado.

Finalmente descargó el cuchillo sobre la paletilla del ternero mientras lo sujeta. (...) y dijo (...) “Entre las buenas cosas de las que se jactan los tesalios está el que despiezan bien un toro y sujetan a los caballos. Toma el hierro, forastero, y demuestra que la fama de los tesalios es legítima”. Entonces el rey Orestes asió con sus manos una doris, bien forjada y, dejando caer de sus hombros el magnífico manto, apartó a los esclavos y tomó a Pílates por ayudante en la tarea: asió al ternero por la pata y con el brazo extendido dejó desnuda su blanca piel”.

La asociación de cuchillo curvo y sacrificio se encuentra en otros lugares del Mediterráneo. Aparece en tumbas de Etruria y en otros contextos italianos de la Campania y la Basilicata (Tagliente, 1985: 173, nota 34; Quesada, 1997:165).

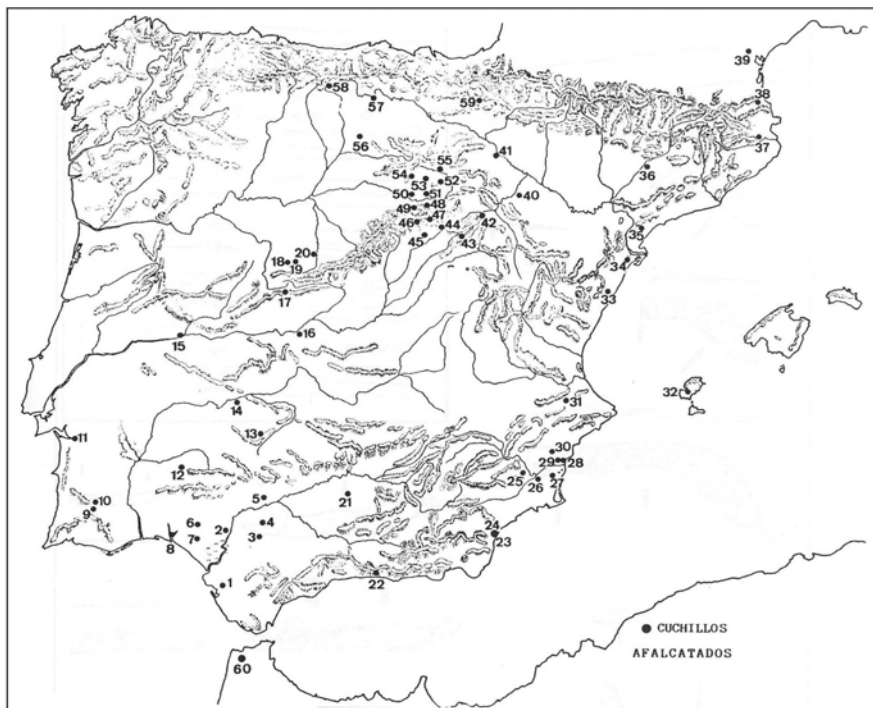
También en la Península Ibérica aparecen cuchillos de hoja curva en relación con actividades rituales de sacrificio, especialmente evidentes

en algunas manifestaciones iconográficas. Así, uno de estos utensilios está representado en los relieves del monumento funerario de Pozo Moro, donde es empuñado por la figura monstruosa con cabeza equina que se sitúa en un extremo de la escena de banquete y sacrificio (Almagro Gorbea, 1983: 199). Igualmente, utiliza un cuchillo curvo el personaje masculino que degüella un pequeño carnero apoyado en su pierna izquierda representado en el llamado bronce del sacrificador de Bujalamé (Olmos 1992: 117; 2001: 46-47).

Estos cuchillos, que también están documentados físicamente en contextos arqueológicos, fueron puestos en relación con el sacrificio por F. Quesada (1990; 1992; 1997: 166-67). Su propuesta sugiere que, al menos en la Primera Edad del Hierro, los cuchillos de filo curvo o de “tipo afalcado”, asumen en la Península Ibérica unas connotaciones rituales parecidas a las que tiene la *máchaira* griega. Así parece deducirse de las características de aparición y primera distribución de estos cuchillos que se encuentran formando parte del ajuar de algunas de las más destacadas tumbas orientalizantes. En una reciente relación de estos elementos (Mancebo Dávalos, 2000) (FIG.4.VI) se ha puesto de manifiesto cómo, a partir de la segunda mitad del siglo VIII a.C, comienzan a aparecer entre los objetos de las sepulturas alcanzando una amplia expansión que se atribuye a la importancia de la actividad comercial fenicia y griega (González Prats, 1983; Garrido y Orta, 1978:184).

De esta manera, se localizan los primeros cuchillos curvos en tumbas como el túmulo 1 de Las Cumbres, en Cádiz (Ruiz Mata y Pérez, 1989: 291), las tumbas 7, 9, 17, 18, y 19, de La Joya en Huelva (Garrido, 1970; Garrido y Orta, 1978), o las sepulturas 1, 13, 14, 17 y 32 del túmulo A de Setefilla, en Sevilla (Aubert, 1975). También pueden constatarse entre los materiales procedentes de las necrópolis sevillanas de Carmona, tanto en la Cruz del Negro (Monteagudo, 1953: 357) como en El Acebuchal (Ladrón de Guevara *et alii*, 2000: 1816), y de *Ilipa*

(Fernández Flores y Rodríguez Azogue, 2007: 88), además de en las necrópolis portuguesas de Herade do Pego y Mealha-Nova (Alvés *et alii*, 1970). Con cronologías del siglo VII-VI a.C se documentan más al interior, en una tumba de Cástulo (Bandera y Ferrer, 1995; Blanco Freijeiro, 1963) y del Cerrillo Blanco de Porcuna (Torrecillas, 1985), en Jaén, en la tumba de la Casa del Carpio en Toledo (Pereira, 1989; 2001), y en los conjuntos 70/11, 70/12A, 70/19, 82/16, 85C-18, 85A/2, 86G/41, 86G/45, 86D/4, 86G/30 y 86H/4 de Medellín (Almagro, 1977; Lorrio, 2008: 566).



Mapa nº 1.- Principales yacimientos con cuchillos afalcatados: 1. TUMULO 1 DE LAS CUMBRES; 2. EL POBLADO BAJO DEL CARAMBOLO; 3. ROCA DE SACRIFICIOS DE ACEBUCHAL; 4. LA CRUZ DEL NEGRO; 5. NECRÓPOLIS DE SETEFILLA; 6. TEJADA LA VIEJA; 7. SAN BARTOLOMÉ DE ALMONTE; 8. NECRÓPOLIS DE LA JOYA; 9. HERDADE DO PEGO (OURIQUE); 10. MEALHA-NOVA; 11. ALCACER DO SAL; 12. CAPOTE (HIGUERA LA REAL); 13. CANCHO ROANO; 14. MEDELLIN; 15. ALCÁNTARA; 16. CASA DEL CARPIO; 17. EL RASO DE CANDALEDA (AVILA); 18. LA OSERA; 19. SAN-CHORREJA; 20. LAS COGOTAS; 21. CERRILLO BLANCO (PORCUNA); 22. FRIGILIANA; 23. VILLARICOS; 24. NECRÓPOLIS DE LOS BOLICHES; 25. EL CIGARRALEJO (MURCIA); 26. LA LUZ; 27. LOS SALADARES; 28. EL ORAL; 29. EL MOLAR; 30. PEÑA NEGRA; 31. LA BASTIDA; 32. PUIG DES MOLINS; 33. LA SOLIVELLA; 34. LA ORIOLA; 35. EL MOLAR (TARRAGONA); 36. LA PEDRERA (LERIDA); 37. CAMALLERA; 38. AGULLANA; 39. AUDE; 40. CABEZA DE BALLESTEROS; 41. CORTES DE NAVARRA; 42. ARCOBRIGA; 43. AGUILAR DE ANGUITA; 44. SIGÜENZA; 45. EL ATANCE; 46. ATIENZA; 47. VALDENOVILLOS; 48. ALPANSEQUE; 49. CARRATIERMES; 50. OSMÁ; 51. QUINTANAS DE GORMAZ; 52. LA REVILLA; 53. LA MERCADERA; 54. UCERO; 55. NUMANCIA; 56. CASTRO DE LARA; 57. MIRAVES; 58. MONTE BERNORIO; 59. DEPÓSITO DE ECHAURI; 60. REGIÓN DE TANGER; 61. SILLA DEL MORO.

Fig.VI. Distribución de cuchillos afalcatados (según Mancebo 2000).

La distribución incluye también las fases preibéricas de algunas necrópolis de la costa Mediterránea como Les Moreres en Alicante (González Prats, 2002: 252), Molá en Tarragona (Vilaseca, 1943), o la necrópolis fenicia de Los Boliches en Villaricos, Almería (Osuna y Remesal, 1981).

Hay que tener en cuenta que estos cuchillos son los primeros objetos de hierro que se registran de forma regular en la Península Ibérica (Quesada, 1997:167). Muchas veces son el único elemento de hierro del ajuar, incluso en conjuntos tan ricos como los de la necrópolis de La Joya donde sus excavadores ya señalan la exclusividad de los cuchillos afalcatados entre los objetos de este metal (Garrido y Orta, 1978: 202). Por otro lado, algunos ejemplares conservan restos de materiales lujosos como el marfil en el mango de los dos ejemplares del túmulo 17 de La Joya y de los cuchillos de las tumbas 70/19 y 86H/4 de Medellín, éste último, además, con una decoración calada representando el árbol de la vida (Lorrio, 2008: 569), o los remaches de plata que tienen aquellos de la tumba 18 y de la urna 17 del túmulo A de Setefilla.

Lo exótico de la materia prima debió de conferirles una consideración especial indudable relacionada con el lujo y la exclusividad (González Prats, 1983; Pereira, 1989: 404; 2002:276; Mancebo, 2000:1828). Sin embargo, este carácter prestigioso no es suficiente para atribuirles una participación directa en el ritual que, de hecho, es más difícil de demostrar.

Según Quesada, los cuchillos afalcatados estarían a menudo asociados a elementos tales como “braserillos” de manos o jarros de metal, cuya presencia se vincula a un servicio de bebida y consumo de carne común a otros lugares de Europa (Quesada, 1997: 167), y que remite a la práctica de una liturgia de tipo oriental. No obstante, en realidad, y a partir de los datos que proporcionan los ejemplares

conocidos en la actualidad en contextos de necrópolis, esta asociación es bastante excepcional. Se documenta sólo en dos de los grandes túmulos de La Joya (17 y 18) y en la tumba de la Casa del Carpio. Se podría añadir la tumba de Cástulo donde se recogió un ejemplar junto a un asador.

En todos los casos, se trata de tumbas con una riqueza de ajuar extraordinaria, que acumulan gran variedad de objetos, algunos tan ajenos a las necrópolis orientalizantes como las armas. Más frecuente resulta la presencia de los cuchillos afalcatados en conjuntos que contienen elementos de adorno personal como fíbulas o broches de cinturón (64% de tumbas), o incluso en los que son el único elemento de ajuar, o el único además de la vajilla cerámica (16%) (Ver Inventario Anexo2).

Atendiendo a estos datos, los cuchillos parecen estar presentes en las tumbas más en su carácter de elemento personal asociado al difunto que como parte del servicio ritual necesario en las actividades funerarias.

Es más llamativo, sin embargo, que cuchillos de este tipo hayan aparecido también en contextos de santuarios, dónde no es improbable que estuvieran incluidos entre los utensilios litúrgicos. Los cuchillos son un elemento destacado de la parafernalia ritual y pueden estar incorporados de forma estable al mobiliario propio del lugar de culto tanto por su carácter funcional como por su valor intrínseco. En este sentido es ilustrativo recordar un texto bíblico que relata cómo ante el retorno de los judíos a Israel después del exilio en Babilonia, el rey de Persia les devuelve los utensilios expoliados del templo de Jerusalén entre los que se consignan “cuchillos sagrados”:

“El rey Ciro mandó sacar los utensilios que Nabucodonosor se había llevado del templo del Señor y había depositado en el templo de su dios.

Ciro, rey de Persia, se los consignó al tesorero Mitriadates, el cual los contó y se los entregó a Sesbasar, príncipe de Judá. Este es el inventario: treinta copas de oro, mil copas de plata, veintinueve cuchillos sagrados, treinta vasos de oro, cuatrocientos diez vasos de plata y mil objetos accesorios de diversas clases”.

Esdras, 1, 7-11

En la Península Ibérica, se han recogido posibles fragmentos de cuchillos afalcatados en las inmediaciones del santuario de Coria, formando parte del estrato de cenizas del santuario IV donde se depositaban los restos de las ofrendas y sacrificios, junto a una abundante vajilla cerámica que incluye vasos de cerámica gris, de barniz rojo, bicromos, *pithoi* y urnas de tipo Cruz del Negro, además de unas pinzas de bronce (Escacena, 2002: 67).

Carriazo cita unos fragmentos de hierros planos que pudieran pertenecer a varios cuchillos, entre los materiales recogidos en las excavaciones de El Carambolo (Carriazo, 1973: 300-301, fig. 218).

El ejemplo más llamativo, está en el yacimiento de Cancho Roano donde se ha podido recuperar un conjunto muy numeroso y variado de estas herramientas, algunas de ellas *in situ* (Kurtz, 2003: 319-323).

No se puede negar que muchos de los cuchillos curvos presentes en el edificio serían utilizados principalmente como una herramienta de trabajo que se emplea en las labores cotidianas y que forma parte del amplio conjunto de útiles de todo tipo localizados en el complejo (*Ibidem*: 323ss). Sin embargo, alguno de estos ejemplares presentan ciertas particularidades que aluden a un carácter especial y, en función de su contexto, posiblemente ritual.

Ejemplares, como el que se encontró en la habitación N5, conserva un mango realizado en marfil o hueso (Celestino y Jiménez, 1993: 46 y

114; Kurtz, 2003: 321) remarcando un carácter lujoso que va más allá de las estrictas necesidades funcionales. Un tratamiento especial sufrieron tres de estos cuchillos curvos que fueron inutilizados de forma deliberada en los últimos momentos de vida del santuario, junto con un lote de otros utensilios de hierro (Kurtz, 2003:322). Además, si se observa la distribución de los cuchillos en el yacimiento, se percibe una concentración significativa entre los objetos depositados en las capillas perimetrales que rodean el edificio (habitaciones N4, N5, N6, O1 y O3), donde se acumulan una serie de objetos interpretados como ofrendas y en las que se relacionan con elementos como jarros, braserillos, asadores, vasos de barniz negro, platos margarita y alabastrones (Celestino y Jiménez, 1993:99-101), objetos, todos, que podrían considerarse sin problemas utensilios empleados para las actividades rituales.

Por último, entre los ejemplares que podrían hablar de un uso ritual, hay que referirse a un grupo de cuchillos curvos de pequeño tamaño (el más completo conserva 5,5 cm) (Kurtz, 2003: 320), para los que puede sugerirse un carácter de exvoto miniaturizado, con unas características similares a las que tienen aquellos que se conocen a partir del siglo V a.C en santuarios ibéricos como el Castellar de Santisteban o La Luz (Lillo 1986-7: 35-6; Quesada, 1997: 164-5, Chapa, 1997: 192-3).

En efecto, entre los materiales localizadas en el Castellar de Santisteban se cita “un pequeño cuchillo de bronce en forma de falcata, cuyo mango y lámina se han forjado de una sola pieza” (Lantier y Cabré, 1917: 108). En La Luz se encontraron también “pequeños cuchillos de hierro de hoja curva, conservando dos ejemplares los clavillos de sujeción del mango” (Mergelina, 1926:18, lam.XI; Ruiz Bremón, 1988: 234).

Miniaturas de cuchillos curvos aparecen igualmente entre los elementos depositados en las tumbas. Monteagudo recogía de los

diarios de Bonsor varios cuchillos afalcatados como parte de los objetos recuperados en la necrópolis de la Cruz del Negro en Carmona (FIG.4.VII). Se trata de pequeñas piezas cuyo tamaño oscila entre los nueve y los tres centímetros y que están fabricados en bronce, a diferencia de otros de mayor tamaño, también presentes. En este sentido se señala su posible carácter votivo (Monteagudo, 1953: 357; Mancebo, 2000).

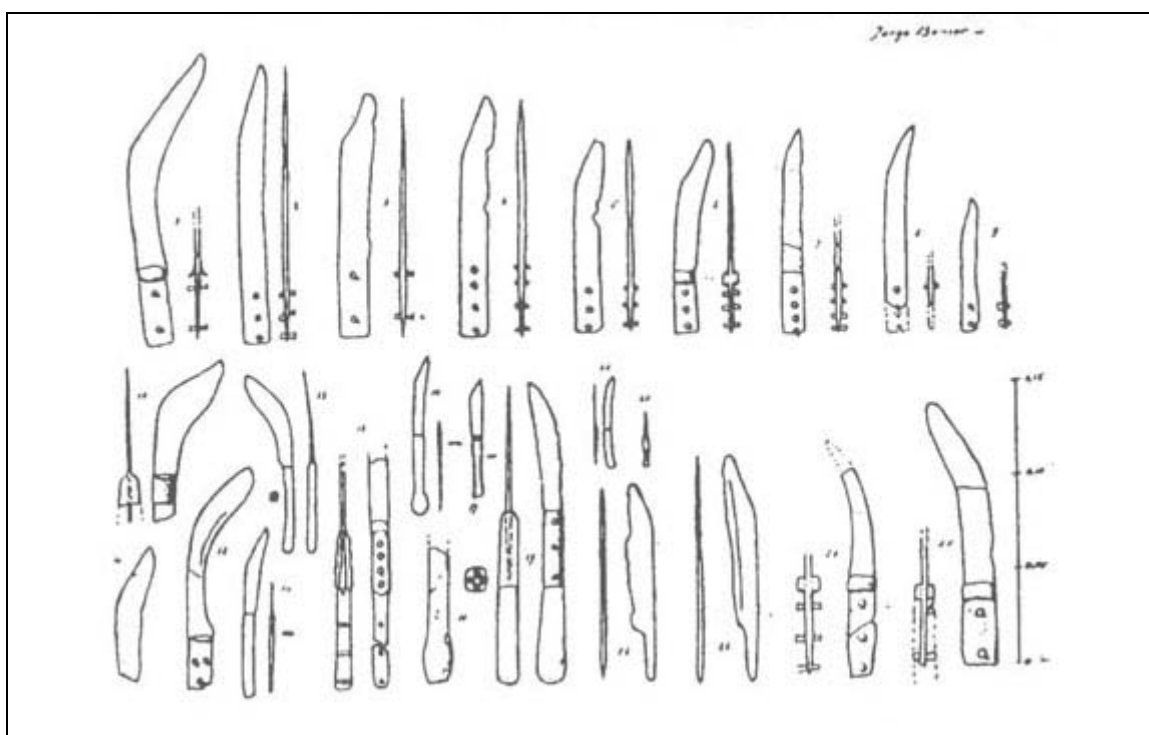


Fig. 4.VII. Cuchillos de Cruz del Negro según dibujo de J. Bonsor (a partir de Monteagudo, 1953).

El carácter de objeto prestigioso que acompaña a los cuchillos afalcatados antes del siglo V a.C parece que se restringe de forma notable en época ibérica. La generalización y diversificación del uso del hierro provoca, cómo sostiene Quesada (1992; 1997: 168), que pasan a ser utensilios en los que las primitivas connotaciones relacionadas con la exclusividad y el lujo, quedan limitadas. En esta fase, el papel de elemento de prestigio será absorbido en parte por el armamento, y especialmente por la falcata que repite a mayor escala la forma de los cuchillos curvos. Se ha indicado cómo este proceso de transición puede estar evidenciado en la estela funeraria de Altea la Vella (fines del VI –

inicios del V a.C) donde una figura humana se asocia a una espada de antenas y un cuchillo afalcatado (Chapa y Madrigal, 1997:192-93).

Los cuchillos curvos siguen apareciendo en tumbas ibéricas pero, ahora mayoritariamente, formando parte de importantes panoplias, tales como las que se localizan en las tumbas 79, 128, 190, 314 y 333 de El Cigarralejo (Cuadrado, 1987), 13-T12, 18-T45 y 32- T56 de Coimbra del Barranco Ancho (García Cano, 1997; 1999), 14 de La Oriola (Esteve Gálvez, 1974), 13, 14, 18, 23, 27 y 28 de La Solivella (Fletcher, 1965), 3F8, 4C3 y 5F2 de Pozo Moro (Alcalá Zamora, 2003), y XXIX de Castellones de Céal (Chapa *et alii*, 1998: 72-73), (FIG. 4.VIII. 1 y 2). Sin embargo, no abandonarán completamente su carácter de utensilio prestigioso y, aunque en menor medida, continúan apareciendo en solitario en ajuar sin más armas y junto a elementos de adorno personal, fundamentalmente en tumbas ibéricas de cronología antigua.

Aparecen junto a un anillo de vidrio azulado en la tumba 13 de Galera (Pereira *et alii*, 2004: 87), junto a una fibula y un brazalete en la tumba 3F8 de Pozo Moro, datada en el s. V-IV a.C, o con unas pinzas de bronce y un colgante en la tumba del siglo IV a.C, 4C3, del mismo yacimiento (Alcalá Zamora, 2003). En la tumba 28 de La Solivella, fechada en el s. V a.C, se documentó un cuchillo curvo junto a un brazalete, varias chapitas con agujeros y clavos (Fletcher, 1965), y en la tumba 23 de Los Villares de Hoya Gonzalo, el ajuar se componía además del cuchillo curvo, de un broche y una placa de cinturón, una fibula, varios anillos y una plaquita de bronce (Blánquez, 1990:190). También aparecen cuchillos como único elemento de ajuar en varias tumbas del Llano de la Consolación (Valenciano Prieto, 2000:242).

El hecho de que los cuchillos afalcatados pierden su sentido de exclusividad en fases ibéricas avanzadas, contribuye a explicar el dato de su generalización también en contextos domésticos. Pla Ballester ya

los recogía como una de las herramientas de trabajo características del mundo ibérico, señalando, de forma significativa, que lo que él denomina “cuchilla de filo curvo” estaría destinada a cortar la carne u otras materias blandas (Pla Ballester, 1968: 160).

Hay cuchillos afalcatados, por ejemplo, en varios de los departamentos del poblado de La Bastida de Les Alcuses (departamentos 2, 16, 35, 47, 62) (Fletcher *et alii*, 1965; Díes y Álvarez, 1997) y en el departamento 3 y entre los materiales de la llamada cata 28 correspondiente a una calle del Castellet de Bernabé (Guerin, 2003: 43 y 99). También aparecen en el poblado de El Oral, donde se encuentran asociados a hogares como los de las habitaciones III K8 y III G5 (Abad y Sala, 1993: 87 y 71), y a materiales contenedores y de cocina como los procedentes de los recintos IVF2 y 3G2 (Abad, 2001: 57-8, 160 y 168).

Aunque, de forma más escasa, tampoco son desconocidos en fases previas, como en el horizonte IIB, de La Peña Negra de Crevillente, datado entre fines del VIII-principios del VII a. C (González Prats, 1983: 252-53, fig. 39; Lucas, 1991, Mancebo, 2000) y en el horizonte preibérico del poblado de Los Saladares, en Alicante, donde junto al material cerámico adscrito a este período, apareció el mango de un posible cuchillo de hierro en el que se conservaban cuatro remaches para las cachas (Arteaga y Serna, 1975: 745, Fig. 4.3).

Es indudable que el cuchillo afalcatado tendría un carácter plurifuncional y que podría usarse además de como arma y en labores domésticas, en otros contextos de la vida cotidiana como, por ejemplo, las actividades de caza. En la escultura del llamado “Portador de Perdices” del conjunto escultórico del Cerrillo Blanco de Porcuna se representa un personaje masculino que lleva en su mano izquierda dos perdices muertas, con un animal, probablemente herbívoro, que le acompaña. En la parte delantera del varón colgado de la faja, se aprecia

un objeto identificado como un cuchillo curvo (Negueruela, 1990: 251-2, Lam.XLVI.C), que puede ser una herramienta personal con múltiples funciones en las labores de caza, aunque últimamente se ha propuesto su relación con una escena previa al sacrificio (Chapa, 2006a:165), (FIG.4.VIII.3).

De forma paralela al proceso de generalización de unos cuchillos que van perdiendo su carácter lujoso, es posible que se produjera también la pérdida de parte del hipotético significado sacrificial que acompañaba a estas herramientas en época preibérica. Junto a la señalada transformación de los cuchillos afalcatados que pasan de útiles restringidos a herramientas cotidianas, se pudo producir un cambio en su consideración como posibles herramientas litúrgicas. Según señala Quesada (1992; 1997: 168), en estos momentos el simbolismo ritual se traspasará a las falcas mezclándose en el mismo elemento asociaciones guerreras y sacrificiales, en una combinación que no se desconoce en otros lugares mediterráneos.

No obstante, los cuchillos curvos seguirán asociados a la liturgia y presentes en los contextos rituales ibéricos, por lo menos en las fases más antiguas. Se pueden recordar, de nuevo, las escenas evocadas en el relieve de Pozo Moro o del bronce del sacrificador de Bujalamé, y se puede añadir la posibilidad, recientemente señalada, de que algunos exvotos de los santuarios de Despeñaperros empuñen cuchillos afalcatados, posiblemente sacrificiales (Rueda, 2007a: 231). Por otra parte, hay que recordar que en las memorias de excavación del santuario del Collado de los Jardines se cita la presencia de varios cuchillos afalcatados de hierro (Calvo y Cabré, 1917:15; 1919: 24. Lam 24).

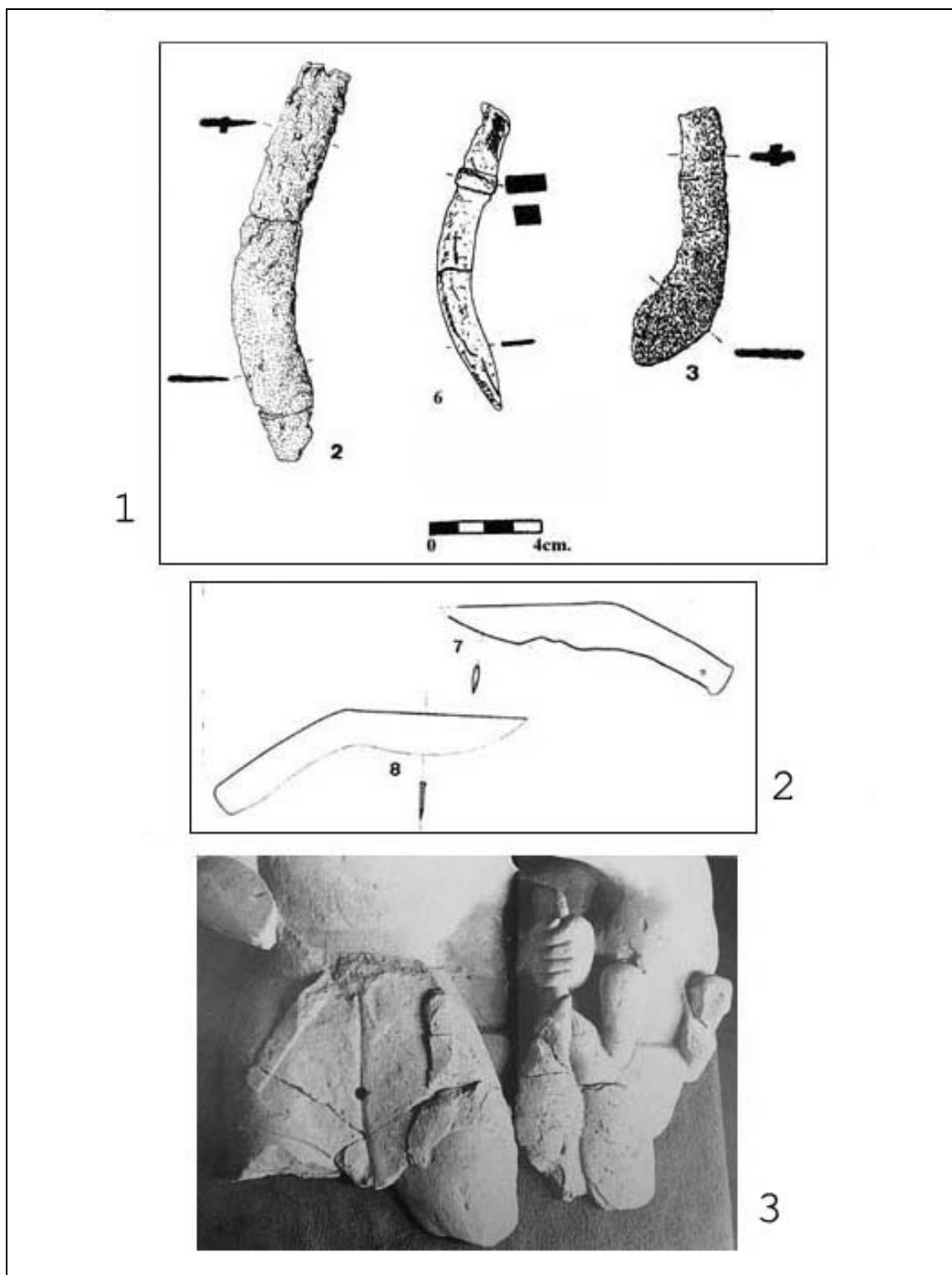
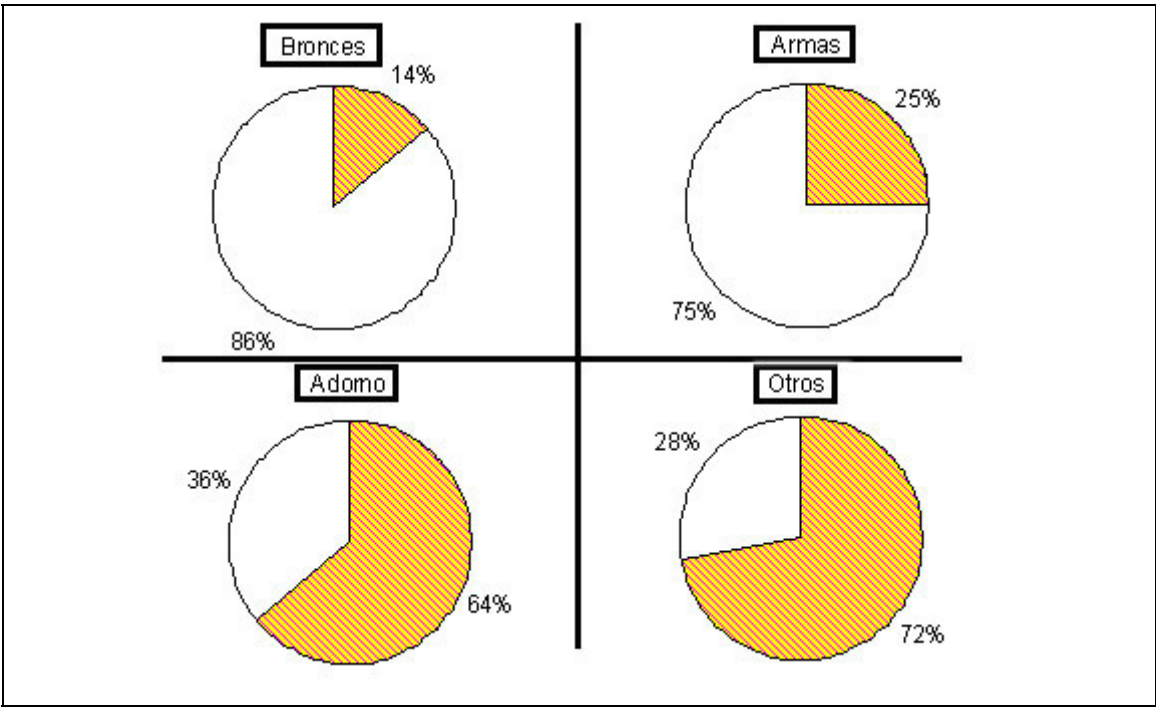


Fig. 4.VIII. 1. Cuchillos de la necrópolis de Pozo Moro procedentes de las tumbas 6F2, 5F2 y 4C3 (a partir de Alcalá-Zamora,2003). 2. Cuchillos de la tumba 333 de El Cigarralejo (a partir de Cuadrado,1987). 3. Cazador de Perdices de Porcuna (a partir de Negueruela,1990: 432 lam. XLVI).

Período Orientalizante/Preibérico (s. VIII - VI a.C)



Período Ibérico (s. V - I a.C)

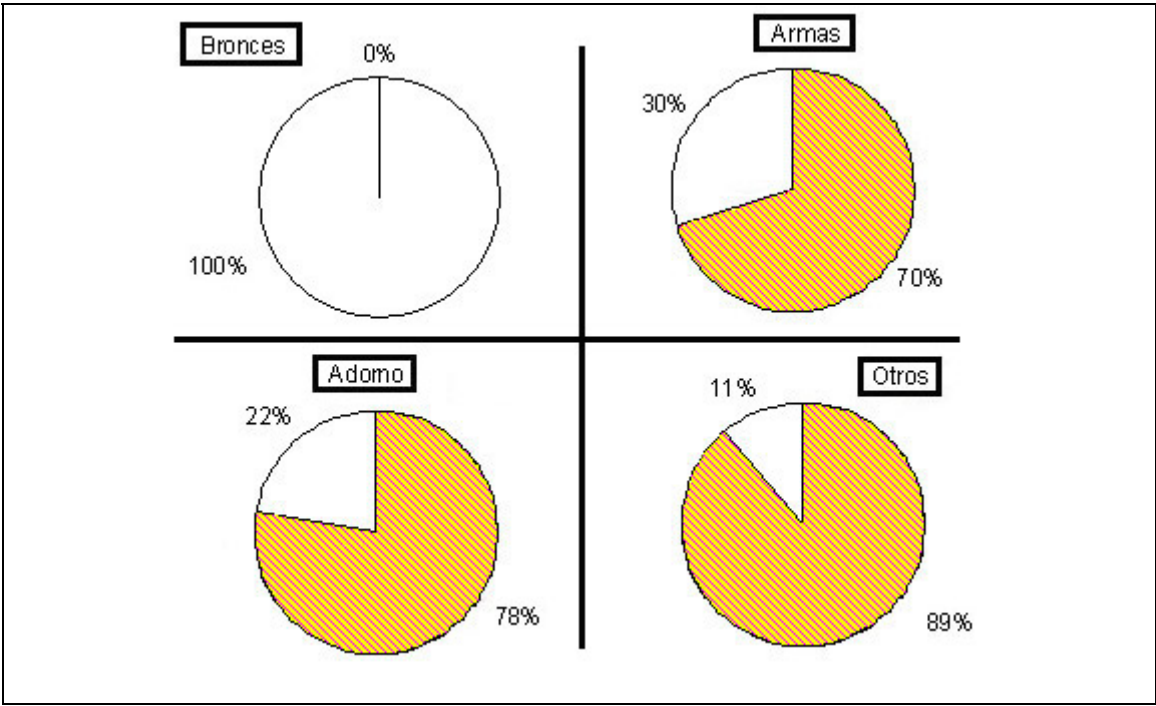


Gráfico 3. Porcentaje de tumbas con representación de las distintas categorías de ajuar

4.2 Otras herramientas para el sacrificio

Como ya se ha indicado, el sacrificio que se realiza degollando a la víctima mediante un cuchillo es el tipo más común de ritual, pero existen otras clases de rito que pueden implicar herramientas diversas y que quizá se encuentren también en el ámbito ibérico. Puede resultar significativo señalar que en los contextos domésticos en los que se registran los llamados “sacrificios de fundación” no se documentan cuchillos afalcatados. A pesar de que la escasez del material recogido en estos ámbitos es una constante, quizá puedan apuntarse otros motivos.

Hay que tener en cuenta que se trata de un ritual que en algún momento incluye la decapitación completa del animal, como se constata por los restos enterrados entre los que se encuentran cráneos enteros. Los cuchillos no parecen la herramienta más apropiada para esta actividad. Habría que pensar, más bien, en utensilios más pesados y contundentes como hachas o espadas. En este sentido se puede recordar que en el sector 2 del yacimiento de Illa d'en Reixac (Ullastret, Gerona) en un recinto con varias deposiciones de restos óseos entre los que se encuentran el cráneo y diversas falanges de un suido, restos de équidos en conexión anatómica, restos de ovicáprido y huesos humanos, se localizó una espada de hierro de tipo La Tène I (Martín *et alii*, 1997: 51, fig. 6.9) que tal vez estuvo implicada en el ritual.

El uso de la espada como arma para sacrificar está bien documentado en contextos griegos tanto literaria como iconográficamente. Es, por ejemplo, el arma asociada a ciertos sacrificios con connotaciones militares. Según Plutarco, era una espada el arma con la que el arconte de Platea sacrificaba un toro en la ceremonia pública que rendía culto a sus ciudadanos muertos en la batalla contra los Persas (Plutarco, *Arist.* 21, 3-6). También es un sustituto válido del cuchillo en determinadas circunstancias. Eneas

sacrifica con su espada, siguiendo las órdenes de la Sibila antes de bajar al Hades (Eneida, VI).

Otra herramienta que aparece con relativa frecuencia en los contextos de sacrificio, es el hacha, normalmente utilizada para las víctimas de mayor tamaño. En el mundo griego los animales grandes se matan en dos pasos que incluyen primero un golpe para desnucar al animal dado por el llamado *boutúpos* o “golpeador de bóvidos”, usando el hacha de dos filos o *pélekus*, y luego un corte con el cuchillo para desangrarlo (Berthiaume, 1982: 18-19). En el libro III de la Odisea está relatado este proceso (430ss):

“Hecha la plegaria y esparcida la mola, aquel hijo de Néstor, el magnánimo Trasímedes, dio desde cerca un golpe a la novilla y le cortó con el hacha los tendones del cuello, dejándola sin fuerzas; y gritaron las hijas y nueras de Néstor, y también su venerable esposa, Eurídice (...). Seguidamente alzarón de la espaciosa tierra a la novilla, sostuviéronla en alto y degollóla Pisístrato, príncipe de hombres”.

Algunas imágenes como aquellas que se reflejan en un alabastrón corintio del siglo VI a.C o en una hydria de Caere contemporánea de la anterior y conservada en el museo de Copenhage (Van Straten, 1995:107-8) (FIG.4. IX.1 y 2), muestran hachas que se llevan al altar junto a grandes víctimas sacrificiales. Formarían parte así, de un ritual parecido al que nos describe Porfirio en el siguiente pasaje:

“Escogieron a unas muchachas como portadoras del agua; llevan el agua para afilar el hacha (πέλεκυν) y el cuchillo (μάχαρην). Cuando afilaron las herramientas, una persona entregó el hacha, otra golpeó al buey y otra lo degolló; otros, a continuación, lo desollaron y todos se lo comieron”

Porfirio, *De Abst.* II, 30,1

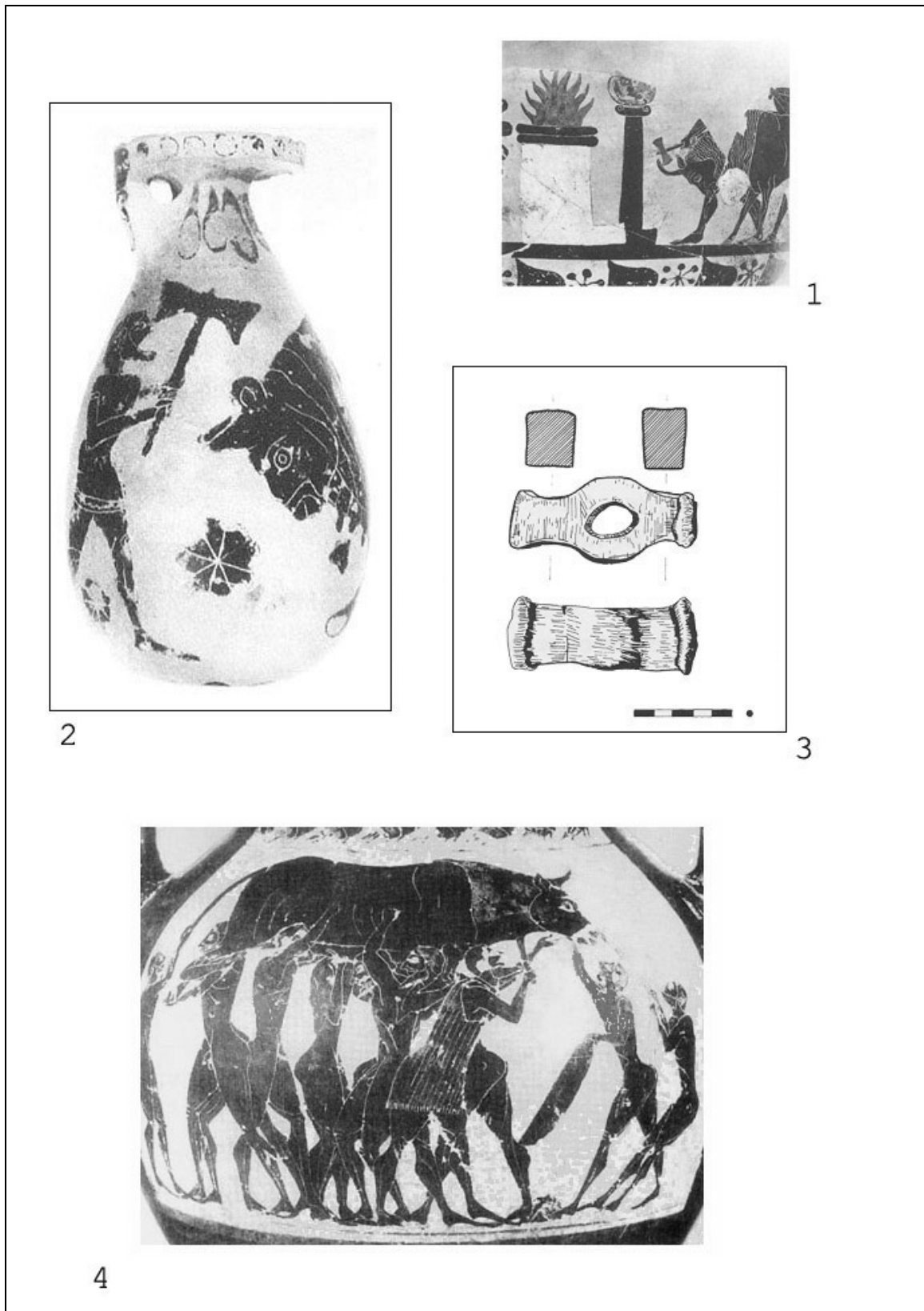


Fig. 4.IX. 1. Hydria de Caere. Copenhagen National Museet 13567 [V120], (según Van Straten, 1995, Fig.114); 2. Alabastrón. Berlin Staatliche Museen Inv.3419 [V148], (según Van Straten, 1995, Fig.113); 3. Martillo del depósito de Castrejón de Capote (a partir de Berrocal, 1994, Fig.80); 4. Ánfora ática. Viterbo Museo Archeologico Nazionale della Rocca Alborno [V141], (según Van Straten, 1995, Fig.115).

Pero no sólo en Grecia se documenta el hacha como arma del sacrificio. Por ejemplo, en el mundo galo también hay constancia del uso sacrificial de este utensilio a través del estudio osteológico de los restos animales encontrados en los santuarios. En el yacimiento de Gournay-sur-Aronde en la Picardie francesa, se han recuperado hasta diecinueve cráneos de bóvidos sacrificados que presentan un golpe de hacha por encima del agujero occipital . El impacto está tan claramente reflejado que permite indicar que se trata de un hacha de hierro de unos 7 cm de largo y con unas características similares a las de aquellas que se han encontrado en el foso del mismo yacimiento (Brunaux, 1981: 225; Méniel, 1992: 54). De forma menos nítida pero también evidente, en el santuario de Vertault se han identificado las marcas provocadas por una probable hacha en el cráneo de varios caballos (Méniel *et alii*, 1981: 268; Méniel, 1992: 78) (FIG. 5.I. 3).

Es posible que en la Península Ibérica se utilizaran también herramientas de este tipo. En el depósito del altar del castro del Castrejón de Capote, junto a utensilios como cuchillos y un asador, se encontró un martillo de herrero de pequeñas dimensiones que Berrocal señala como muy distinto al resto de ejemplares del poblado, apuntando unos paralelos que se encuentran en ajuares de necrópolis como las de la Osera (1994: 237), (FIG. 4.IX.3). Llama la atención la presencia, en este contexto, de una herramienta “apropiada para labores de forja menor”. Es posible que se utilizara para sacrificar algunos de los numerosos individuos de mamíferos grandes (6 bóvidos, 3/2 équidos y 2 ciervos (*Ibidem*: 245), que se han encontrado entre los restos óseos del depósito.

Por otro lado, en Cancho Roano se han documentado tres hachas, dos de ellas posibles picadores de hierba. Es interesante destacar que una de estas hachas se encontraba en una de las habitaciones perimetrales del lado oeste, la O3 (Kurtz, 2003: 327), y que puede estar depositada allí en función de su papel como arma del sacrificio, aunque

es más probable que se trate de un útil de carpintería o un picador de carbón (Celestino *et alii*, 1996: 44-47) que serviría para atender las necesidades de combustible de la plataforma arcillosa de combustión que se documenta en la misma habitación.

No obstante, hay que señalar que en varios de los restos óseos animales localizados en el foso del yacimiento, se han registrado marcas de corte a la altura de las primeras vértebras cervicales. Esto demuestra un proceso de separación del cráneo de las víctimas que bien pudo realizarse con herramientas de este tipo, aunque sólo puede apuntarse como una posibilidad.

5. UTENSILIOS DE COCINADO Y CONSUMO: LOS ASADORES

Entre los utensilios que se asocian a las ceremonias de sacrificio y, más concretamente, al posterior cocinado y consumo de la carne de la víctima, tienen un papel destacado los llamados asadores o espetones. Se trata de una herramienta metálica, comúnmente de bronce o hierro, con forma de varilla y, a veces, con un mango diferenciado (Jiménez Ávila, 2002: 307). Aunque se ha indicado el papel que pudieron cumplir también como objetos con valor premonetal (Strøm, 1992), su uso principal estaría relacionado con el asado en el fuego de la carne ensartada en ellos y su distribución posterior en la mesa (Durand, 1986).

Tenemos buenos ejemplos de la forma en la que se utilizaban en el mundo helénico, gracias, por ejemplo, a los textos homéricos que nos describen cómo la carne cubierta con grasa y rociada de vino, se dispone sobre el fuego atravesada en los llamados *obeloi* (Iliada, I, 458ss; Odisea, III, 430ss). Los asadores son sostenidos por unos jóvenes directamente sobre el fuego, de una manera similar a la que

puede verse en las representaciones vasculares de la cerámica ática de época clásica (algunos ejemplos recogidos en Durand, 1986; Berthiaume, 1992; Van Straten, 1995).

En esta vinculación con los banquetes y las ceremonias de comensalidad, los asadores se convierten en objetos íntimamente asociados al prestigio y al lujo. Así lo demuestra su incorporación a los ajuares funerarios, primero en tumbas del Egeo desde época temprana, alcanzando gran éxito en el período arcaico (Strøm, 1992: 42-33), y luego adoptándose en otros lugares del Mediterráneo. A partir del siglo VII a.C., las sepulturas etruscas proporcionan muestras de asadores junto a elementos del servicio de banquete y quedan representados en pinturas y relieves que muestran escenas de este tipo en las paredes de tumbas como la “dei Rilievi” en Caere (Tagliente, 1985; Blanck, 1987; Cristofani, 1987). También aparecen en significativa asociación con elementos relacionados con el manejo del fuego como morillos, algunos decorados con cabezas de animales, trípodes o tenazas (Kohler y Naso, 1991).

Sin embargo, los ejemplares más tempranos de estas herramientas no están tan bien contextualizados. Aparecen, a lo largo del Bronce Final y aunque, con la misma utilidad, muestran una forma algo diferente que se caracteriza por la incorporación de un mecanismo para permitir que el vástago gire sobre sí mismo. Pueden incluir unas patas para apoyarlos directamente sobre el suelo y utilizarlos sobre un fuego bajo (Baumans y Chevillot, 2007: 12). Son los llamados asadores de tipo articulado cuya amplia distribución se extiende por varios puntos de la fachada atlántica y, de forma más restringida, del Mediterráneo (Burgess y O'Connor, 2004; Armada Pita, 2005). Se conocen sobre todo, en la Península Ibérica, Francia y Gran Bretaña. En la bibliografía ha tenido especial repercusión el ejemplar procedente de la tumba 523 de la necrópolis de Amathos en Chipre donde se documentó entre el ajuar junto a otros objetos de bronce, dos cuchillos de hierro y materiales

cerámicos que permiten datar la tumba en torno al 1000 a.C. (Karageorgis y Lo Schiavo, 1989: 15-17).

La significativa concentración de estos primeros asadores en la zona atlántica ha llevado a plantear la posibilidad de que estas piezas nacieran en un ámbito no mediterráneo (Almagro Gorbea, 1974: 330; Vilaça, 1990). En este sentido, hay que remarcar cómo la controversia sobre el origen de los asadores ha sido un elemento de preocupación para la mayoría de los trabajos sobre el tema y su problemática se encuentra recogida en ellos, de forma recurrente (Gómez de Soto, 1991). Igualmente, está presente en uno de los más antiguos estudios sobre estas piezas que supone también el primer trabajo de síntesis sobre los asadores de la Península Ibérica (Almagro Gorbea, 1974). En él, se recogen los ejemplares conocidos hasta ese momento y se establece una clasificación que sigue utilizándose de manera mayoritaria en la actualidad. Se diferencian dos tipos básicos de asadores con algunas variantes de transición, y se señala una distribución por el Suroeste peninsular a lo largo de dos zonas delimitadas por la línea del río Guadiana. El primero es el tipo “alentejano” definido por un mango con dos estrangulamientos y el remate de un pomo circular u ovalado, que está separado del vástago por medio de un tope consistente en dos aletas. El segundo es el tipo “andaluz”, de forma más sencilla, con perfil totalmente plano y sin diferenciaciones tan claras en la empuñadura. El mango es sólo una lámina ligeramente ensanchada hacia el centro y las aletas laterales están menos desarrolladas. También parecen que son de dimensiones más pequeñas, midiendo siempre menos de 90 cms (*Ibidem*: 377-78).

A pesar de que muchos de los asadores que se incluyen en este estudio carecen de contexto preciso, se establece una seriación cronológica según la cual el tipo alentejano se extendería por los siglos VIII-VI a.C, y los de tipo andaluz se datarían a partir del VII-VI a.C, alcanzando el s.V-IV a.C los ejemplares más tardíos (*Ibidem*: 384-5).

El exhaustivo catálogo establecido por Almagro a mediados de los 70, aumentará en los años siguientes con los ejemplares depositados en el Museo de Sevilla, dados a conocer por Fernández Gómez (1982; 1992-93). En la misma línea, se señala una evolución que avanza hacia una progresiva simplificación en la fabricación de estos utensilios. Primero desaparecería el engrosamiento de la empuñadura, después las aletas, a la vez que se reduce la cabeza para desaparecer finalmente y transformar la pieza en un simple vástago (Fernández Gómez, 1982: 398). De entre las piezas sevillanas se puede destacar el lote de 30 ejemplares que aunque fueron recuperados en anticuarios de Sevilla, se encontraron juntos y doblados, y el autor les ha atribuido una procedencia funeraria (Fernández Gómez, 1992-1993). Es posible que formaran parte de un *silicernium* aunque no han podido vincularse a ninguna necrópolis (Celestino y Zulueta, 2003: 38).

A los ejemplares andaluces hay que añadir aquellos dados a conocer por Maluquer tras las primeras campañas de excavación de Cancho Roano (1982), que se han completado recientemente con los exhumados en los últimos años. En total, el yacimiento ha proporcionado un mínimo de catorce ejemplares, la mayor parte de los cuales ha podido contextualizarse bien (Celestino y Zulueta, 2003: 36-40). Son especialmente interesantes los asadores que proceden de las capillas perimetrales de la zona Norte del yacimiento, ya que estaban asociados a un conjunto de elementos fácilmente asimilables al servicio de banquete: una jarra y un braserillo de bronce, cráteras de imitación, platos y vasos que contenían aún restos de distintos alimentos, y una serie de ollas, una de las cuales conservaba en su interior los restos óseos de una cabra (*Ibidem*: 36; Celestino y Jiménez, 1989; 1993).

Por último, hay que mencionar algunos ejemplares procedentes de Portugal como el asador articulado de Cachouça (Idanha-a-Nova, Castelo Branco, Portugal) establecido como uno de los precedentes de los de tipo alentejano (Vilaça, 1990), o aquellos recogidos por Júdice

Gamito (1986:27-28) en cuyo trabajo hay uno de los primeros esfuerzos por articular una interpretación socio-ideológica de los asadores del SO peninsular más allá de la seriación y la descripción de ejemplares. La controvertida propuesta, liga estos objetos al culto de Hera basándose en hallazgos del Mediterráneo Oriental como los del Heraion de Argos (Judice Gamito, 1986: 31).

El corpus de los asadores conocido hace unas décadas, se ha visto incrementado en los últimos años y ha desbordado, tanto temporal como espacialmente, las primeras clasificaciones (Armada Pita, 2005). En efecto, se han documentado asadores que se adentran en la segunda Edad del Hierro y que se distribuyen de forma mayoritaria en necrópolis de la Celtiberia y del interior de la Meseta (Kurtz, 1982; Lucas Pellicer, 2004).

En la zona propiamente ibérica también se conocen estos utensilios aunque los hallazgos son más reducidos. Además de los que Almagro señaló en el Collado de los Jardines (Jaén) (Almagro, 1974: 375-6) (FIG. 4.X.3), los ejemplares se limitan a un asador localizado en el departamento 111 del Tossal de San Miquel de Liria (Valencia), otro en el departamento 1 del Puntal dels Llops (Olocau, Valencia) y algunos más de la Bastida de les Alcuses (Mogente, Valencia) y El Oral (San Fulgencio, Alicante).

En el Tossal de San Miquel apareció un “atizador o asador” de bronce, de sección cuadrada y mango “de perfil sinuoso terminado en disco” (Bonet, 1995: 483) que puede encuadrarse dentro del tipo andaluz de Almagro. Junto a él, se documentó una abundante cantidad de material entre el que se encontraban algunos elementos que pueden ponerse en relación con el ajuar de mesa o de consumo, como son un *kylix-skyphos* de cerámica ática, un mango de cuchillo de hueso, un fragmento de asta de ciervo utilizada como mano de mortero y una pequeña asa de bronce de sección romboidal que puede pertenecer a

una “cajita o caldero” (*Ibidem*: 253-257) (FIG. 4.XI.2). Aunque este departamento está en una parte del cerro muy alterada, los materiales áticos a los que se encuentra asociada permiten datarlo en la primera mitad del siglo IV a.C.

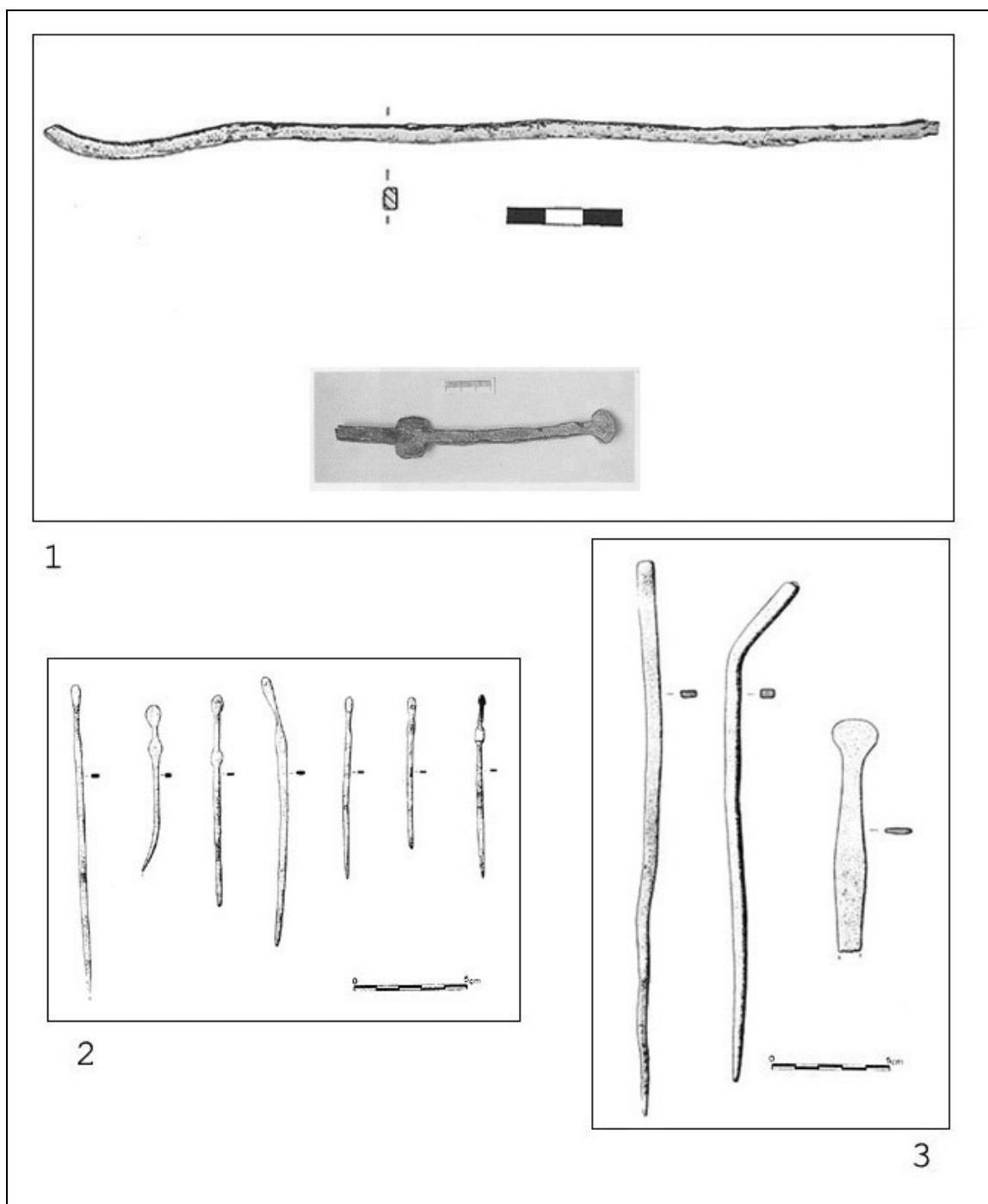


Fig. 4.X. 1. Varilla y empuñadura de asadores de El Oral (según Abad y Sala, 2001).
2. Asadores votivos del Collado de los Jardines (según Almagro Gorbea, 1974: fig. 8).
3. Fragmentos de asador de bronce del Collado de los Jardines (Idem: fig 7).

En un contexto parecido, se encontró el asador del departamento 1 del yacimiento del Puntal dels Llops fechado entre los siglos IV-III a.C. Fabricado también en bronce, de sección rectangular, con una lengüeta semicircular en el mango y dos aletas de fijación (Bonet, 1981: 76) (FIG. 4.XI.1). El recinto comparte con el anterior el hecho de que en él se concentraba una gran cantidad de material. Sus excavadores ya resaltaron que junto a un gran número de objetos de tipo doméstico, se encontraban varios elementos de posible uso litúrgico como un *guttus*, dos *kantharoi* con inscripciones griegas, una sítula, un conjunto de pesas y medidas, unos platillos de balanza, microvasos, una lucerna o un pebetero de terracota con forma de cabeza femenina (Bonet, 1981: 74-109; Bonet *et alii*, 1990; Bonet y Mata, 1997: 135-7).

Reconocidos con posterioridad a su publicación, hay que añadir los probables asadores de la Bastida de Les Alcuses (Bonet y Mata, 2002: 157; Lucas *et alii*, 2004: 66) que pasaron desapercibidos en un primer momento. En el departamento 42 de este poblado del siglo IV a.C se describe un vástago de hierro de 65 cm de longitud definido como un “dardo de astil de sección circular conservando en la punta restos de las aletas” (Fletcher *et alii*, 1965: 206).

El problema de la identificación puede haberse repetido en el departamento 33 del mismo yacimiento en el que, entre los materiales de hierro, se describe una “larga varilla ondulada, de sección cuadrada, con los extremos rotos” (Fletcher *et alii*, 1965: 169). Aunque es imposible asegurarlo, podría corresponder a otro asador a tenor del dibujo que se reproduce en la publicación (*Ibidem*: 170, nº 2). También de carácter dudoso son los dos ejemplares del Departamento 58. Se trata de dos varillas de hierro de sección circular una, y cuadrada la otra, con los extremos doblados formando un ojal por el que pasa una anilla de sección ovalada. A pesar de que en ambos se señala su posible carácter de asador (Fletcher *et alii*: 1969: 32-33), ninguna de las dos varillas tiene las aletas diferenciadas (FIG. 4. XI.3).

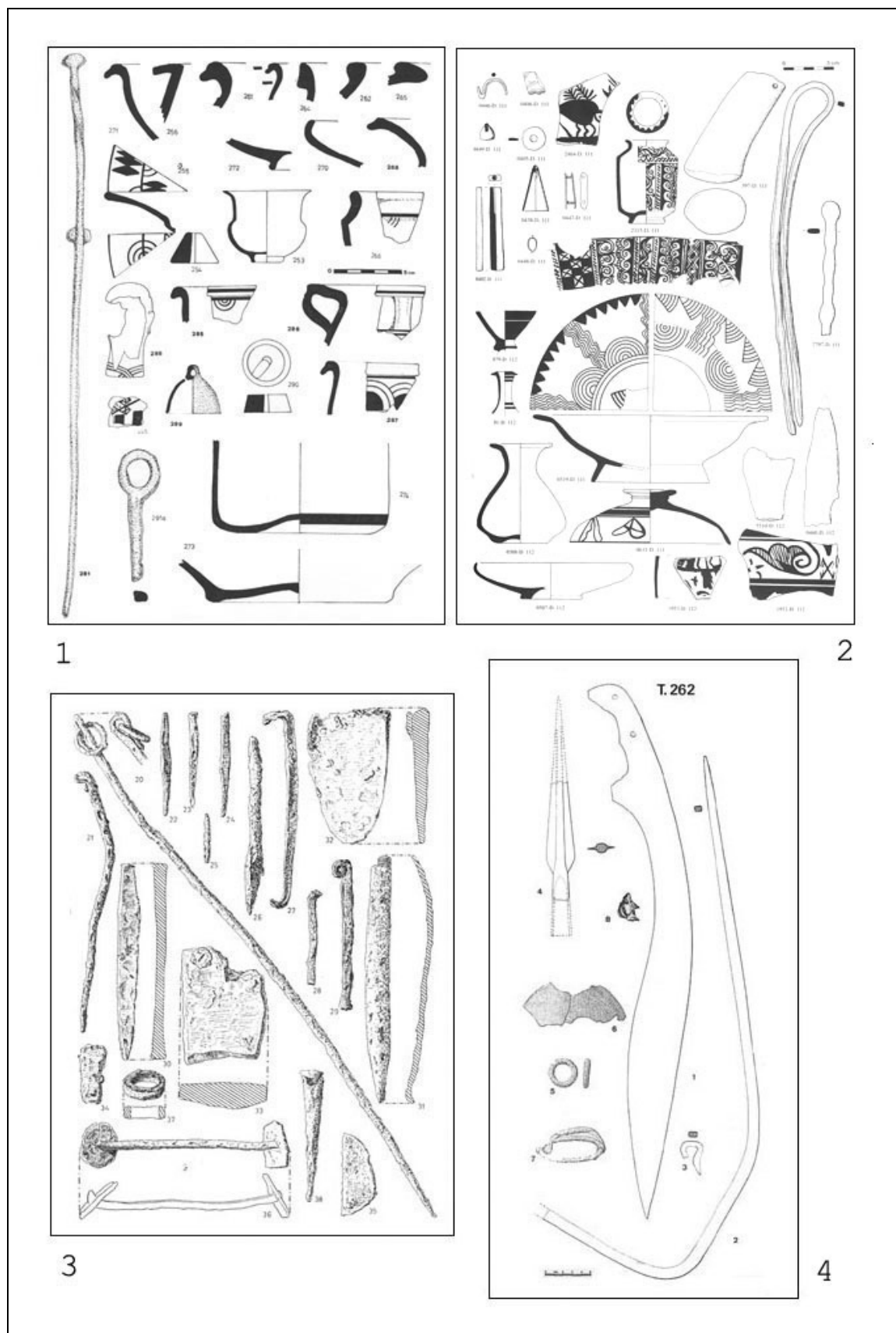


Fig. 4. XI. 1. Ajuar del departamento 1 del Puntal dels Llops (a partir de Bonet *et al.*, 1981: 75, Fig 31) ; 2. Acumulación del departamento 111 del Tossal de Sant Miquel (Bonet, 1995:257, Fig.126); 3. Departamento 58 de La Bastida de les Alcuses, (a partir de Fletcher *et al.*, 1969: 36); 4. Tumba 262 de El Cigarralejo (a partir de Cuadrado, 1987: 453, Fig 193).

Por último, hay que mencionar los dos ejemplares encontrados en El Oral, datados en el s. V a.C y cuya atribución es más clara (Abad y Sala, 1993: 111 y 229), (FIG. 4.X.1). El primero es un mango de asador de bronce procedente de la habitación VB para el que se puede destacar que apareció junto a una estructura de combustión de arcilla y varios fragmentos de cerámica común. El segundo ejemplar se conservaba en la habitación IIIL2. Se trata de una varilla de bronce de sección cuadrada de 53,5 cm que estaba doblada en su tercio superior. Apareció asociado a una serie de elementos poco frecuentes en el yacimiento como varios fragmentos de un huevo de avestruz y los escasos restos de cerámica de barniz negro que se conservan en El Oral (*Ibidem*: 91). El conjunto se completa con lo que parece ser parte del vástago de otro asador aparecido en el relleno de una balsa de la habitación IV E2 (Abad y Sala, 2001: 150).

Aunque los ejemplares conocidos en ámbito ibérico son muy escasos y las inferencias que se hagan a partir de ellos tienen un valor limitado, cuentan con la ventaja de haberse encontrado dentro de su marco arqueológico. Al contrario que los asadores más antiguos, la mayoría de ellos comparten un contexto de aparición de tipo doméstico. Sin embargo, no parecen ser utensilios empleados en las actividades culinarias cotidianas y es probable que su uso se vincule más a procesos de tipo ritual como parece poder establecerse para los asadores de la primera Edad del Hierro (Celestino y Zulueta, 2003: 38). Tanto los elementos, ya señalados, a los que se encuentran asociados, como el material del que están hechos, remiten a esta posibilidad.

Efectivamente, a excepción de los controvertidos asadores de la Bastida de Les Alcuses, todos los ejemplares mencionados están elaborados en bronce. En este sentido, se ha indicado cómo en época ibérica este material queda relegado a la fabricación de objetos pequeños, suntuarios, de ornamentación y, sólo en menor medida,

instrumentos. No es tampoco, el material más adecuado para ser utilizado en el fuego doméstico de forma habitual (Bonet, 2002: 157).

En un ámbito cultural diferente, la tendencia arcaizante de estas herramientas que apoyaría un uso de tipo ritual, se ha señalado también en el asador que procede del Castrejón de Capote, en Badajoz. Apareció junto a la estancia singular que albergaba una mesa-altar y tres bancos corridos adosados a las paredes, en la que una serie de objetos depositados *in situ* (un fragmento de parrilla, una badila, tres cuchillos afalcatados, además de numerosos restos óseos) remiten a una probable ceremonia de consumo de alimentos antes de la clausura del castro a fines del siglo II a.C. El asador de este recinto tiene unas características formales más antiguas, según su excavador, que las del resto de asadores del yacimiento, sencillos vástagos de sección cuadrada en los que no se diferencian las aletas. En este ejemplar la cabeza tiene forma semicircular y está horadada, siguiendo un modelo con paralelos etruscos del siglo VI a.C. (Berrocal-Rangel, 1994:235-7).

Es más difícil saber si el papel de los asadores dentro del ritual ibérico estaría relacionado con su uso efectivo como herramienta en las prácticas de comensalidad o si han pasado a ser utensilios litúrgicos llenos de connotaciones religiosas y más importantes por su capacidad de simbolizar el rito y remitir al sentido antiguo del sacrificio, el reparto y el consumo de una víctima. Hay algunos indicios que pueden apuntar en esta última dirección.

Sin olvidar que el número de asadores ibéricos documentados es escaso se puede constatar que, a excepción de uno de los ejemplares de El Oral, ninguno de ellos se asocia a estructuras de combustión o a restos de fauna, a pesar de su situación en poblado.

Es también significativo que no aparezcan, o no se hayan reconocido, en ámbitos donde cabría suponer la existencia de prácticas

de consumo ritual o de banquete, especialmente en las necrópolis y los *silicernia*.

Se conocen asadores en tumbas orientalizantes, como los que aparecieron en una sepultura de las proximidades de Cástulo dada a conocer por Blanco Freijeiro (1963). Almagro Gorbea (1974: 374-75) ya llamó la atención sobre los varios fragmentos de asadores de bronce que aparecían en un ajuar que combina elementos pertenecientes a un servicio de tradición oriental como un braserillo, un timiaterio, un cuchillo afalcado de hierro o una pátera de plata, con una panoplia guerrera de tradición indígena del Bronce Final (Bandera y Ferrer, 1995: 59). Sin embargo, estas piezas no parecen documentarse entre el ajuar de las necrópolis ibéricas. Ni siquiera se encuentran en aquellos depósitos más claramente asociados a banquetes como el *silicernium* de El Molar, en San Fulgencio (Alicante), donde los únicos objetos metálicos que aparecen son “dos pequeños fragmentos de bronce” (Monraval y López, 1984:151). Tampoco están entre las piezas de los *silicernia* que se han reconocido en la necrópolis de Los Villares (Blánquez, 1990: 222-266), o del Estacar de Robarinas (García-Gelabert, 1988).

Es imposible desechar, no obstante, la posibilidad de que en muchos casos hayan pasado desapercibidos entre los restos de metal de las tumbas o que su estado deficiente de conservación haya impedido identificarlos de forma clara. Un ejemplo de esta situación lo proporciona la tumba 262 del Cigarralejo (Mula, Murcia). Entre los elementos recuperados en ella, Cuadrado describe una varilla de hierro de 77 cm de longitud y sección cuadrada a la que se refiere como un “trozo de soliferrum, aunque también pudiera ser un asador”. Junto a ella, apareció otro trozo de hierro, ganchudo, “seguramente del asador” (1987: 453). El aspecto de los dos fragmentos juntos, según el dibujo reproducido en la publicación (FIG. 4.XI.4), podría corresponder al

mismo tipo de objeto identificado como asador en el departamento 58 de la Bastida de les Alcuses.

De cualquier forma, la carencia generalizada de asadores en las necrópolis ibéricas contrasta con la situación del interior peninsular para la Segunda Edad del Hierro. Los asadores que han podido ser documentados de forma contextualizada, proceden exclusivamente de ámbitos funerarios donde aparecen, además, relacionados con otros elementos destinados al manejo del fuego, como son morillos, parrillas, trípodes o calderos (Kurtz, 1982; Lucas Pellicer, 2004). Esta asociación se documenta en necrópolis del interior de la Meseta como La Osera y las Cogotas en Ávila, y del territorio celtibérico como Aguilar de Anguita y Carabias en Guadalajara, La Mercadera en Soria (Lorrio, 1997: 230) o algunas del entorno de Molina de Aragón de donde parecen proceder los seis asadores y el morillo dados recientemente a conocer (Lucas *et alii*, 2004).

Por último, puede hablar a favor del fuerte valor simbólico de los asadores, el hecho de que son utilizados como ofrenda a la divinidad. Así lo manifiesta la existencia de asadores miniaturizados entre los exvotos del santuario del Collado de los Jardines, Jaén. En efecto, Almagro identificó entre los materiales procedentes de las excavaciones de Cabré, unas pequeñas varillas de alrededor de 10 cms que reflejan la cabeza y las aletas de los ejemplares mayores (Almagro, 1974:376), (FIG. 4. X. 2).

6. RECIPIENTES EN EL ESPACIO DEL SACRIFICIO

Entre los instrumentos necesarios para la liturgia también tendrían un lugar destacado los recipientes de diversa naturaleza. Asociarlos claramente a los contextos sacrificiales no es una tarea sencilla, máxime cuando ni la función de los objetos ni las necesidades del ritual, están determinadas de forma inequívoca. En el caso de los

recipientes, la tarea es aún más complicada si presuponemos la plurifuncionalidad de la mayoría de ellos. Sin embargo, sí conocemos algunas acciones que de forma verosímil estarían integradas en la ceremonia del sacrificio, que implicarían una parafernalia propia y para las que sería necesario el uso de algunos utensilios característicos que pueden ser definidos. Se trata, sobre todo, de las acciones de purificación y del rito de la libación.

6.1 Recipientes para purificar

El proceso de purificación antes de la celebración de un ritual es un elemento compartido por cualquier manifestación religiosa. El contacto con la divinidad que se producirá a través del rito obliga a la eliminación previa de todo rastro de impureza. Por esto, como actividad ritual por antonomasia, el sacrificio irá también precedido de las acciones destinadas a cumplir este precepto que podrán concretarse en aspersiones, abluciones, quema de perfumes....

Precisamente serán el agua y el perfume los elementos de lustración más poderosos y mejor constatados por las fuentes documentales. En el mundo griego, está bien estudiada la presencia del agua en los santuarios en función de este valor limpiador utilizándose por ejemplo en baños de purificación (Guettel Cole, 1988: 162; 2004: 35). Igualmente, en santuarios fenicios de la costa sirio-palestina se han estudiado receptáculos destinados a facilitar las abluciones antes de entrar en el lugar sagrado (Groenewoud, 2005).

De forma más directamente vinculada con las actividades sacrificiales, se podría indicar cómo el oficiante se lavaba las manos con agua antes de comenzar el rito y cómo las aspersiones de agua y granos de cereal realizadas sobre la víctima eran un paso previo obligado antes de proceder a la inmolación (p.e Odisea III, 430 y ss). Es clarificador el

siguiente pasaje de *La Paz* de Aristófanes en el que Trigeo sacrifica con la ayuda de su esclavo:

Trigeo. – Ea, coge el canastillo y el agua lustral y da la vuelta al altar, rápido por la derecha.

Esclavo. – Ya está. Puedes darme otro encargo: ya he dado la vuelta.

Trigeo. – Bien, voy a meter en agua este tizón. (A la víctima, echándole agua en las orejas con el tizón). Sacúdete rápido. (Al esclavo) Y tú alárgame la cebada y lávate las manos dándome el aguamanil. Y echa granos de cebada al público. (...)

El uso del perfume, por otra parte, es bien conocido, especialmente para los ritos de tradición semita y puede constatarse, por ejemplo, a partir de las representaciones de diversos bajorrelieves púnicos (Vaux, 1985: 556; Lipinski, 1993: 265). Igualmente en la tradición griega los perfumes están presentes en los sacrificios desde época antigua y son un elemento esencial en los preliminares de la muerte (Mehl, 2008).

Considerando estas circunstancias, no podrá descartarse que dentro del espacio del sacrificio existieran una serie de objetos destinados a manejar y contener los elementos purificadores. Algunos de ellos podemos identificarlos en las representaciones vasculares de la cerámica griega. Se pueden citar vasos como las *hydriai*, que se usan para transportar el agua lustral ante el altar y que aparecen frecuentemente mencionadas en los inventarios de los santuarios (FIG. 4.XII.1 y 2). Iconográficamente es más común la presencia de otro tipo de contenedores. Son las llamadas *khérnips*, un recipiente abierto en el que el oficiante se lava las manos antes de proceder a su actividad (Durand, 1986; Mehl, 2000: 104-106) (FIG. 4.XII. 3 y 4) y que aparece repetido en escenas de ablución (Mehl, 2000: 710).

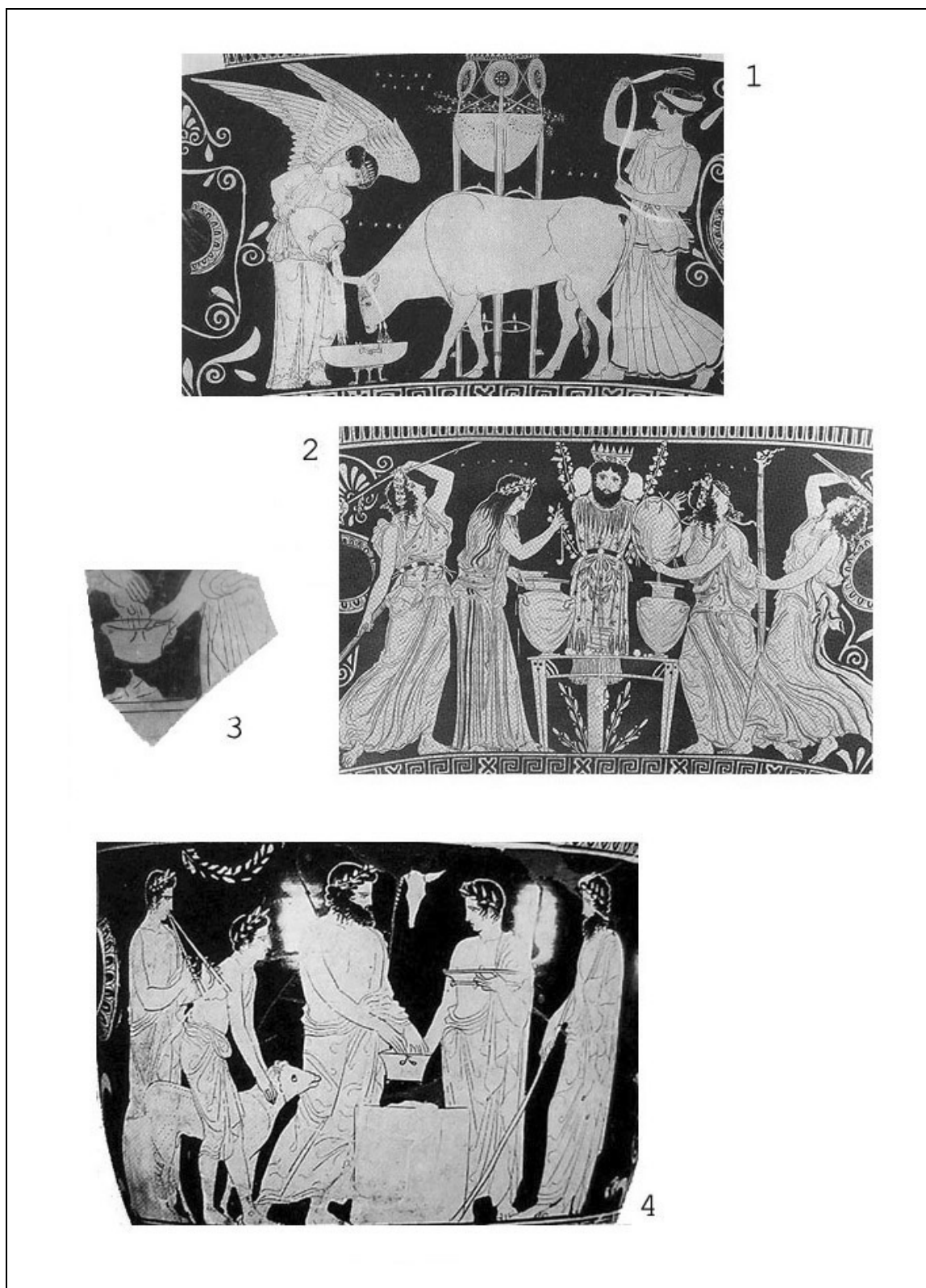


Fig. 4.XII. 1. Stamnos figuras rojas. Munich, 2412[V90] (según Van Straten, 1995: fig. 46). 2. Stamnos. Nápoles. Museo Nazionale 2419 (según Hägg, 1992, fig.21). 3. Oxford Ashmolean Museum 1954.261 [V134] (según Van Straten, 1995: fig. 31) 4. Crátera de campana figuras rojas. Boston. Museum of Fine Arts 95.25 [VI 31], (*Ibidem*, fig. 32).

En el ámbito ibérico no conocemos vasos tan especializados, Sin embargo, sí puede indicarse la presencia de algunas formas cerámicas que, en otros contextos mediterráneos se relacionan con la función de contener agua durante los rituales. Es el caso de las sítulas, recipientes abiertos y profundos caracterizados por un asa horizontal que cruza diametralmente la boca (Mata y Bonet, 1992: 131). Estos recipientes, se conocen en el mundo romano por su presencia como contenedores de agua en varios contextos, incluido el ámbito religioso. Se encuentran entre el mobiliario de los templos dónde servirían, también, para los sacrificios. Arce ha destacado, en este sentido, una inscripción de Cartago Nova en la que se menciona la existencia de un *situlari*, muy probablemente, una persona encargada de mantener las sítulas en condiciones adecuadas para sacrificios y libaciones (Arce, 1982:123).

La presencia de estos vasos en el mundo ibérico está bien constatada y, a partir del siglo IV a.C, se conocen imitaciones en cerámica de los primeros modelos metálicos de probable origen centroeuropeo (Page, 1983; 1984: 96). Sin embargo, la utilización de las sítulas en funciones culturales semejantes a las romanas, es más difícil de comprobar. Varios de los ejemplares ibéricos proceden de necrópolis dónde, al menos en algunos casos, es indudable su utilización como urna funeraria cumpliendo un papel que se conoce también en el mundo suritálico (Page, 1984:95). Esto ocurre con el ejemplar aparecido en la tumba 98 de El Cigarralejo (Cuadrado, 1987: 232) y seguramente con los procedentes de la necrópolis del Cabecico del Tesoro (Page, 1984: 97-98) (FIG. 4. XIII. 2 y 3).

En otras ocasiones, los contextos de aparición pueden remitir más fácilmente a un recipiente contenedor de agua para uso ritual, sin que tampoco pueda asegurarse con total certeza. Puede mencionarse, en este caso, el ejemplar que se encontraba en el departamento 1 del Puntal dels Llops formando parte de una acumulación de objetos de probable uso litúrgico tales como un *guttus*, un asador de bronce,

terracotas, varias páteras, etc (Bonet *et alii*, 1981; Bonet y Mata, 1997: 134-35). También hay que mencionar el conjunto de sítulas tanto pintadas como en producción de cerámica de cocina procedentes del edificio singular del poblado de La Quéjola, del que procede también el famoso *thymiaterio* de bronce (Blánquez, 1996).

La posibilidad de que este tipo de vaso fuera efectivamente utilizado dentro de las ceremonias ibéricas puede apoyarse iconográficamente. En un fragmento cerámico procedente de una de las estancias del supuesto templo del Tossal de Sant Miquel, el departamento 14, se ha podido reconstruir una escena de danza de la que forman parte varios hombres y mujeres cogidos de la mano y acompañados de un flautista y un hombre que porta este recipiente. Es el llamado “vaso de los bailarines u hombre de la sítula” (Bonet, 1995: 100) (FIG. 4. XIII.1).

Sin embargo, de los vasos procedentes de otros contextos de hábitat no podemos afirmar nada sobre una utilización religiosa. Los conocemos en el hogar número 10 del poblado de Coimbra del Barranco Ancho, junto a varios enócoes (usando la terminología propuesta por Bádenas y Olmos, 1988) estampillados, una tinajilla y una vasija de plomo (Molina *et alii*, 1976: 28 y 50). También en la parte del poblado de la Serreta de Alcoy (Llobregat, 1972: 179). Igualmente se conoce una sítula en el departamento 2 de la casa 2 del Tossal de Sant Miquel, en lo que se ha interpretado como un almacén o dependencia anexa gracias a la abundante cantidad de materiales que proporcionó (Bonet, 1995: 59 y 67; Bonet y Mata, 1997: 123).

Por último, dentro de los posibles recipientes para contener agua lustral habría que mencionar los conocidos jarros de bronce de época tartésica asociados recurrentemente con los llamados “braserillos” o palanganas. Se trata de un servicio litúrgico puesto en relación de forma mayoritaria con prácticas de libación, pero para el que se ha sugerido también una función vinculada a actividades de ablución o

purificación en contextos ceremoniales como los banquetes. Ruiz de Arbulo (1996) ha subrayado cómo esta función se documenta en otros ámbitos mediterráneos como el mundo griego y etrusco para formas que no difieren mucho de las ibéricas. En el mundo oriental se constata la necesidad de útiles de purificación en banquetes y ritos funerarios, lo que a juicio del autor, está en consonancia con los contextos de aparición en el mundo ibérico.

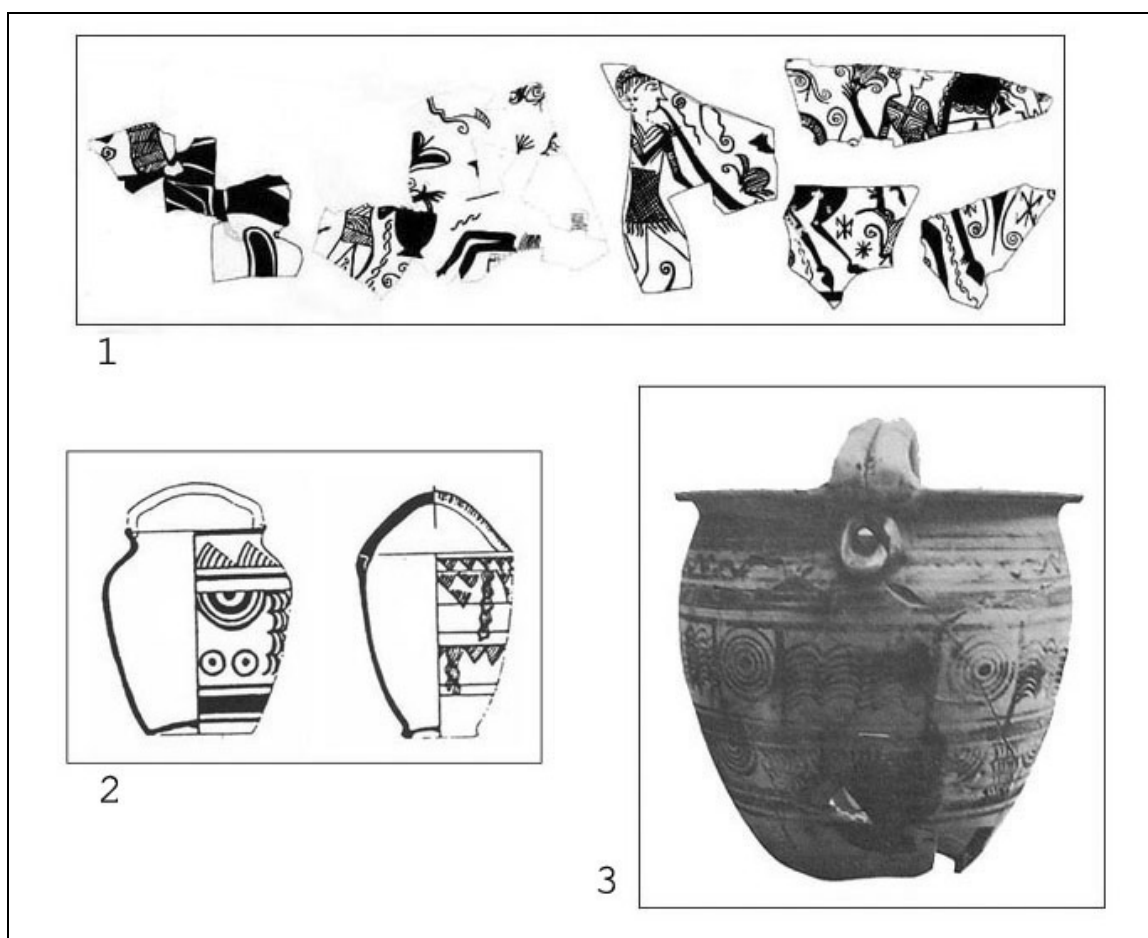


Fig. 4. XIII. 1. Vaso del hombre de la sítula procedente del Departamento 14 de Sant Miquel de Liria (a partir de Bonet, 1995:101 Fig.35); 2. Símulas de la Serreta de Alcoy y de El Cigarralejo (según Mata y Bonet, 1990:154); 3. Símula de Coimbra del Barranco Ancho (según Page, 1983, pg 41 Lam.IIIb).

En cuanto a los perfumes, como ya se ha indicado, son además de objetos valiosos que pueden ser ofrendados en sí mismos, un destacado elemento de purificación capaz de crear un clima particular en la ceremonia. En efecto, Detienne ya señalaba cómo en el rito griego, la quema de sustancias aromáticas permite combatir el olor de la carne y

la grasa quemada, además de generar una imagen de profundo sentido simbólico que relaciona la noción de humo oloroso con uno de los procedimientos más antiguos de comunicación entre los hombres y los dioses (1972: 73-76).

Los utensilios destinados a la manipulación de estas sustancias olorosas pueden, igualmente formar parte de la parafernalia litúrgica del sacrificio. Se tratará tanto de recipientes para contenerlos, ungüentarios y vasos plásticos sobre todo, como de herramientas para quemarlos.

En la Península Ibérica, es a partir de época orientalizante cuando el registro arqueológico comienza a dar indicios de la presencia y el uso religioso de los perfumes, tan relacionados con los cultos de origen próximo-oriental. Para la II Edad del Hierro, los recipientes asociados al transporte de perfumes son abundantes y variados, llegando a través del comercio púnico y griego. Recipientes como las ampollas, los enócoes de engobe rojo de boca de seta, los aríbalos de procedencia egipcia o corintia, los ungüentarios de pasta vítrea, los leцитos, o los anforiscos de vidrio policromo, transportarían este tipo de sustancias directamente desde Oriente o desde alguna colonia occidental (López Rosendo, 2005: 673-74). En el mundo ibérico, aparecen con frecuencia entre los elementos de ajuar de las necrópolis por lo que su implicación en los ritos funerarios parece evidente (Cuadrado, 1977-78).

Otro tipo de recipientes vinculados al uso de perfumes son los llamados vasos plásticos. Se trata de formas cerradas que tienen en común un asa y un orificio para verter. Entre ellos se suelen distinguir, no siempre muy claramente, los vasos conocidos como *askoi* y los *gutti* (Page, 1984: 125; Pérez Ballester y Gómez Bellard, 2004). Los primeros se refieren, fundamentalmente, a recipientes de tipo lenticular con forma de bolsa o saquito que tienen un asa transversal superior y un orificio en forma de embudo (FIG. 4.XIV.2). También se suele aplicar a

aquellos vasos que reproducen formas de animal, aunque son más frecuentes los primeros (*Ibidem*, 2004:31).

Los recipientes más antiguos de este tipo son de origen griego en producciones de barniz negro pero, a partir de época helenística se conocen imitaciones locales de cerámica ibérica (Page, 1984:126). Entre las producciones de barniz negro, un tipo muy repetido en Occidente son los vasos con forma de pie calzado con sandalia cuyos ejemplos mediterráneos se concentran en contextos funerarios y han permitido hablar de un posible valor profiláctico de estos vasos que protegerían al difunto en su paso al Más Allá. En la Península Ibérica, sin embargo, los contextos de aparición son más variados y se conocen, además de en necrópolis como el Cabecico del Tesoro o La Albufereta, en poblados como el Puntal dels Llops (Bonet y Mata, 1981: 119) (FIG. 4.XIV.1). Igual ocurre con las producciones de factura local que se encuentran entre el ajuar de algunas tumbas de la Serreta pero también en poblados como los dos ejemplares de Los Villares de Caudete (Pérez Ballester y Gómez Bellard, 2004: 34-37).

Son también bastante comunes los *askoi* en forma de paloma, de probable origen chipriota y especialmente populares en el entorno púnico donde, nuevamente, son predominantes en los contextos funerarios (*Ibidem*: 38-39; Page, 1984: 126) (FIG. 4.XIV.4). Al igual que los vasos anteriores, en ámbito ibérico se conocen ejemplares tanto en necrópolis como en poblado. Aparecen descontextualizados en el poblado de Coimbra (Molina *et alii*, 1976: 59-60), en una de las habitaciones y dentro del pozo votivo del yacimiento de El Amarejo (Broncano y Blánquez, 1985; Broncano, 1989: 212-213) (FIG. 4.XIV.3), pero también en tumbas como la 70 de la necrópolis del Poblado de Coimbra del Barranco Ancho (García Cano, 1997; 1999), o la 49 de El Cigarralejo (Cuadrado, 1987:159-60).

Otro *askoi* con forma de paloma procede del departamento 12 de San Miguel de Liria dentro de lo que parece ser un pozo votivo de 2 metros de profundidad, repleto de cenizas y material arqueológico que formaba parte de un supuesto recinto cultual. Junto al *askos* apareció material tan representativo como gran cantidad de cerámicas pintadas, enócoes, microvasos, una jarra de libación con bucle, lucernas, páteras, botellas, caliciformes, fusayolas, cuentas de pasta vítrea, gran número de fragmentos de terracota, principalmente cabezas votivas y la parte inferior de unas piernas de posible dama entronizada (Bonet, 1995: 366).

En cuanto al llamado *guttus* es un vaso también cerrado, más hondo y caracterizado por un asa lateral en forma de anillo vertical. La boca puede tener forma de embudo o de cabeza de felino y a veces tiene un colador central y un orificio para la salida muy controlada del líquido. De hecho y, aunque la correspondencia no es clara, se les denomina con el mismo término que los latinos usaban para designar un tipo de vaso específico en el que el contenido caía gota a gota, y que era frecuente, además de en el aseo personal, en los contextos de sacrificio (Bonet y Mata, 1997:119).

Los *gutti* aparecidos en la Península tienen, una vez más, una distribución amplia en cuanto a sus contextos de aparición (Page, 1984: 127). Se puede destacar la presencia de un fragmento de *guttus* de barniz negro en el departamento 14 del Tossal de San Miquel. Este recinto parece ser otra de las habitaciones del templo identificado en el yacimiento (Bonet, 1995: 365; Bonet y Mata: 1997:128-29). En ella apareció un monolito de sección biselada que se puede interpretar como un betilo o pilar de carácter cultual gracias al que se puede atribuir al espacio el carácter de *sancta sanctorum* del lugar de culto (Bonet, 1995: 100; 364-5).

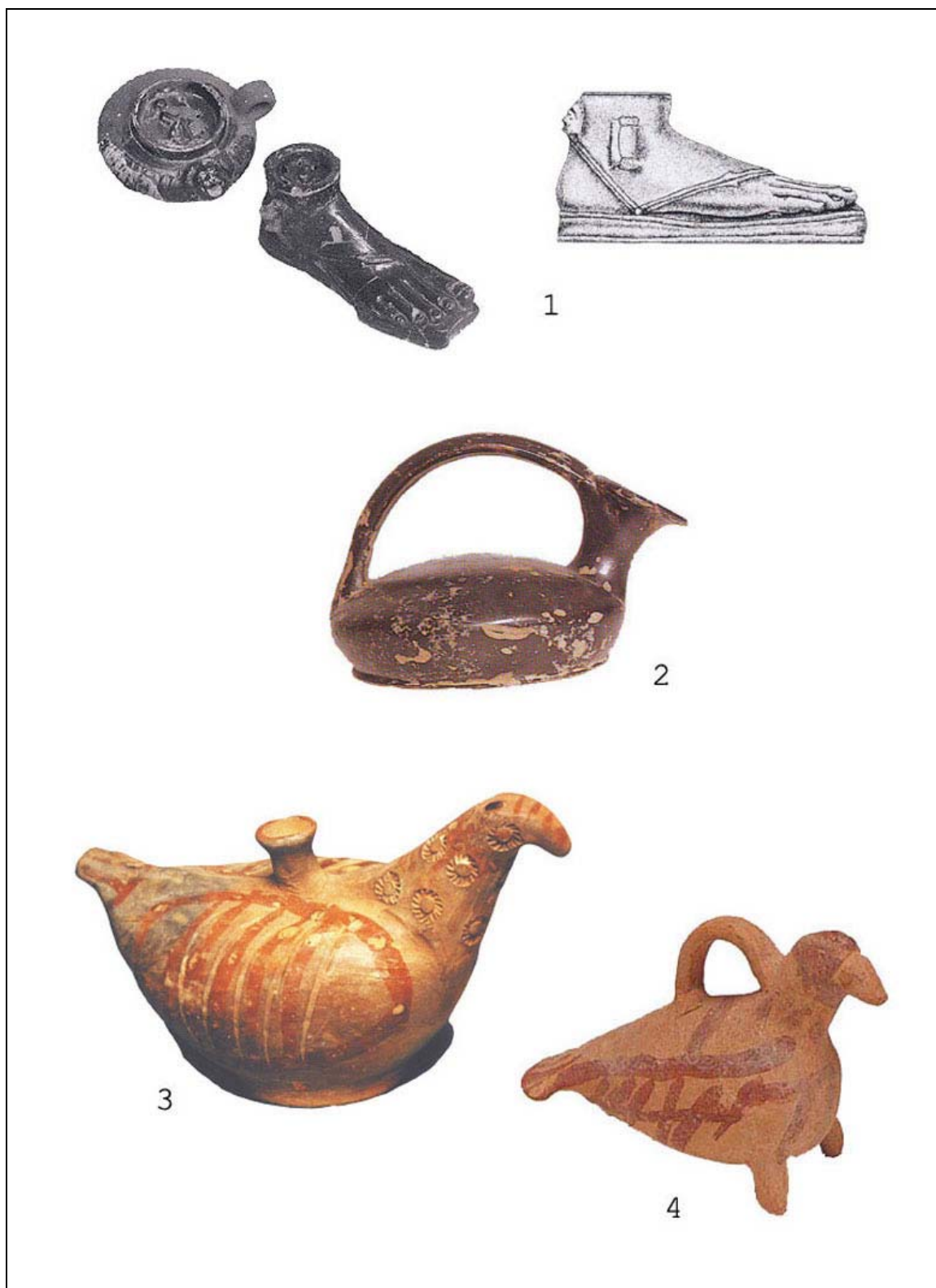


Fig. 4.XIV. 1. Guttus y askos en forma de pie del Puntal del Llops (según Bonet y Mata, 2002:148, Fig. 159); 2. Askos de barniz negro del Puig des Molins (según Cabrera y Sánchez, 1998: pg 337); 3. Askos en forma de paloma de El Amarejo, (según Izquierdo et al. 2004: pg.110); 4. Askos en forma de paloma del Puig des Molins (según Olmos et al. 1992:120 Panel 66 fig.5).

También deben incluirse entre los posibles elementos rituales relacionados con el perfume, aquellos utensilios que eran usados para quemarlos. Los más evidentes son los *thymiateria*. Son recipientes normalmente metálicos, con una o dos cazoletas que pueden apoyarse sobre un soporte vertical de distintas tipologías, a menudo terminado en un trípode (Jiménez Ávila, 2002:182-183) (FIG. 4. XVI.1). Estas herramientas para la quema de sustancias aromáticas suponen otro de los objetos procedente del ritual oriental, donde su uso está estrechamente vinculado a los cultos de Astarté/Afroditá. En la Península Ibérica se conocen este tipo de utensilios desde época orientalizante (Almagro, 1977: 245ss; Jiménez Flores, 2007: 65ss) siendo el siglo VII a.C el de su máxima difusión. Sin embargo, parece que, al menos en algunos casos, el uso de los *thymiateria* perdura hasta época ibérica. El ejemplo paradigmático es el del quemaperfumes procedente del poblado albacetense de La Quéjola (FIG. 4. XVI.2). Puede datarse en la segunda mitad del VI a.C, aunque últimamente se ha propuesto subir la cronología hasta mediados de la centuria (Jiménez Ávila, 2002: 192). Su utilización se prolongaría al menos un siglo, seguramente en relación con los cultos llevados a cabo en el edificio singular desde el que también se controlarían los elementos productivos y de riqueza del poblado (Blánquez y Olmos, 1993: 94-98).

Aunque los *thymiateria* metálicos de época orientalizante reducen su presencia en los yacimientos ibéricos, se conocen una serie de vasos cerámicos que parecen destinados a esta misma función. Se podría mencionar aquí un vaso plástico en forma de toro de la Alcudia de Elche, cuya base fue recortada ex profeso, y en el que la presencia de restos carbonosos en su interior, ha hecho pensar en un posible uso como *thymiaterion* (Ramos Folqués, 1970: 13-14; Page, 1984:130-31 y 298-99) (FIG. 4. XVI.3).



Fig. 4.XV. Recipientes de La Alcudia: kernos, botella y pebetero (a partir de Olmos, 1992, Fig.2 y VV.AA. 2008: 276 y 279).

Precisamente de la Alcudia procede otro recipiente destinado verosímilmente a quemar perfumes. Se trata de un pebetero cerámico de base acampanada y cuerpo globular en el que se abren tres ventanas cuadradas. Entre ellas, unos altorrelieves representan máscaras humanas bajo las cuales aparecen sendas perforaciones circulares (Ramos Folqués y Ramos Fernández, 1976: 20-21; Page, 1984:139-40; Ramos Fernández, 2001-02:120-121). Este pebetero único, apareció en una habitación junto a otras dos vasijas de claro uso ritual. La primera de ellas era un *kernos*, formado por tres vasitos o *kotyliskoi* y una pequeña ánfora, dispuestos todos sobre un soporte anular que los comunicaba entre sí. El ánfora se inclinaba hacia un cuenco central en

el que vertería su contenido. Al igual que los otros cuatro vasos, está pintada con motivos de la naturaleza: aves, peces, liebres y elementos vegetales. El cuenco central muestra un rostro femenino frontal adornado con pendientes y un collar que representaría la epifanía de la diosa (Olmos *et al.*, 1992: 129). El último recipiente que acompaña el conjunto es una pequeña botellita, de unos 10 cm, con cuello largo y boca ensanchada que podría estar en relación con las sustancias destinadas al rito celebrado con estos utensilios (FIG. 4. XV).

Otro objeto usado en la quema de perfumes procedentes del culto oriental, son los llamados pebeteros de terracota en forma de cabeza de mujer. Desde la primera recopilación de los ejemplares peninsulares (Muñoz Amilibia, 1963), estas piezas han sido objeto de interés recurrente por parte de la investigación, manteniéndose la preocupación por su estudio hasta época reciente (Marín Ceballos y Horn, 2007). Se trata de figuras de terracota que representan un busto femenino cuya cabeza está coronada por un *kalathos*. En él se abre una cazoleta a veces perforada con varios orificios. Aunque están extendidas por todo el Mediterráneo occidental, parecen proceder del mundo púnico donde su uso como quemaperfumes se defiende de forma mayoritaria, sólo con algunas excepciones (Ruiz de Arbulo, 1994). Los restos de combustión y los orificios localizados en la cazoleta de los ejemplares semitas, que en el caso peninsular afectan a la totalidad de los procedentes de yacimientos púnicos (Ferrer y Prados, 2007: 137), parecen avalar esta hipótesis.

En el ámbito ibérico, sin embargo, el uso como pebeteros de los ejemplares documentados no es tan evidente (Pena, 2007). Se localizan en toda el área ibérica a partir del siglo III-II a.C, con una mayor concentración en la zona contestana que, quizá haya que poner en relación con la especial incidencia de la influencia púnica en esta región (Ferrer y Prados, 2007: 132; Moratalla y Verdú, 2007). Las interpretaciones más recientes parecen estar de acuerdo en el hecho de

que, aunque las comunidades ibéricas adoptaron este elemento ajeno a su propio culto, no le dieron el uso para el que fue concebido originalmente. Es más probable que, en este caso, antes que elementos relacionados con la manipulación de perfumes se trate de objetos valorados en tanto representaciones de la diosa (Démeter?) dentro del proceso de antropomorfización de la divinidad, que vive el mundo ibérico en época avanzada. Ruiz de Arbulo (1994) sugería la posibilidad de interpretar las figuras como representaciones de Démeter o de las sacerdotisas de la diosa en las celebraciones de Eleusis, las cuales llevaban en procesión sobre la cabeza el vaso griego ritual con las primicias (*kernos*). Para el autor, las terracotas serían representaciones de estas figuras femeninas o de la propia diosa posiblemente con carácter votivo. Con el tiempo evolucionarían o ampliarían su funcionalidad y se transformarían en quemaperfumes, por lo menos en algunos contextos.

En cualquier caso, es significativa la aparición de terracotas carentes de todo indicio de combustión y a veces sin la cazoleta superior, o rotas completamente a excepción de la cara, en los ajuares de necrópolis como el Cabecico del Tesoro o la Albufereta (Page y García Cano, 2004: 51ss; García Cano, 2007: 300-01) (FIG. 4. XVI.4) y en santuarios como La Encarnación (Brotons, 2007: 328) o La Luz, donde apareció una cabeza femenina de este tipo realizada en caliza calcárea siendo identificada por su excavador como la estatua de culto del santuario (Lillo, 1995-6: 110-114). La carencia de la perforación en la cazoleta se da también en los ejemplares que se han localizado en poblado dentro de los llamados edificios singulares, muchos de los cuales reciben automáticamente esta denominación precisamente en función de la presencia en ellos de estas figuras (Bonet *et al.*, 1990; Bonet y Mata, 1997: 119-120).



Fig. XVI. 1. Thymiaterio en escena de libación. Kilyx ático de figuras rojas. Toledo. Ohio Museum of Arts 1972. 55. (según Lissarrague, 1995); 2. Thymiaterio de La Quéjola (Albacete) (según Blánquez, 1996 y Aranegui, 1998: pg 144); 3. Askos en forma de toro de La Alcudia de Elche (según Aranegui, 1998: pg 279) ; 4. Terracota con forma de cabeza femenina procedente de La Albuferete (Alicante) (según Izquierdo *et al.* 2004: pg 101).

6.2 Recipientes para libar

Otra de las actividades que pueden formar parte del ritual de sacrificio, y para las que es posible identificar un ajuar litúrgico propio, son las prácticas de libación. Estrechamente vinculadas con él, aunque pueden realizarse como un rito independiente y con entidad propia, consisten en la consagración de un líquido vertiéndolo sobre el suelo o sobre un altar (FIG. 4. XVII). El gesto puede acompañarse con una oración (Lissarrague, 1995).

Libación y sacrificio van unidos muy a menudo. Así queda atestiguado claramente en numerosas fuentes literarias e iconográficas, por ejemplo para el mundo griego (*Ibidem*:135). Gracias a las descripciones de La Odisea o a pasajes como los que se narran en *La Paz* de Aristófanes, sabemos que el vertido del vino se integraba en la celebración del ritual interviniendo especialmente en el momento del asado de la carne en el fuego, sobre el que era derramado directamente (Mehl, 2000: 314). Es posible que, de la misma manera, en el mundo ibérico la libación, casi siempre de agua, estuviera implicada en determinadas ceremonias sacrificiales. Puede recordarse, por ejemplo, una de las escenas reflejadas en la pátera de Tivissa en la que un ser alado se dispone a sacrificar una oveja a la que sujeta entre sus piernas, delante de otra figura que porta en su mano derecha una jarra de libaciones (Olmos *et alii*, 1992: 151). Considerando estas circunstancias, los utensilios utilizados para libar pueden estar presentes en el espacio sacrificial y, en este sentido, puede hacerse un esfuerzo por tratar de reconocerlos.

De forma general, estos utensilios estarán definidos por su capacidad para contener y verter líquidos y, por tanto, serán recipientes con cierta profundidad y una tendencia más o menos cerrada. En ocasiones, pueden estar dotados de algunos elementos que facilitan su vaciado como un pico vertedor o un asa.

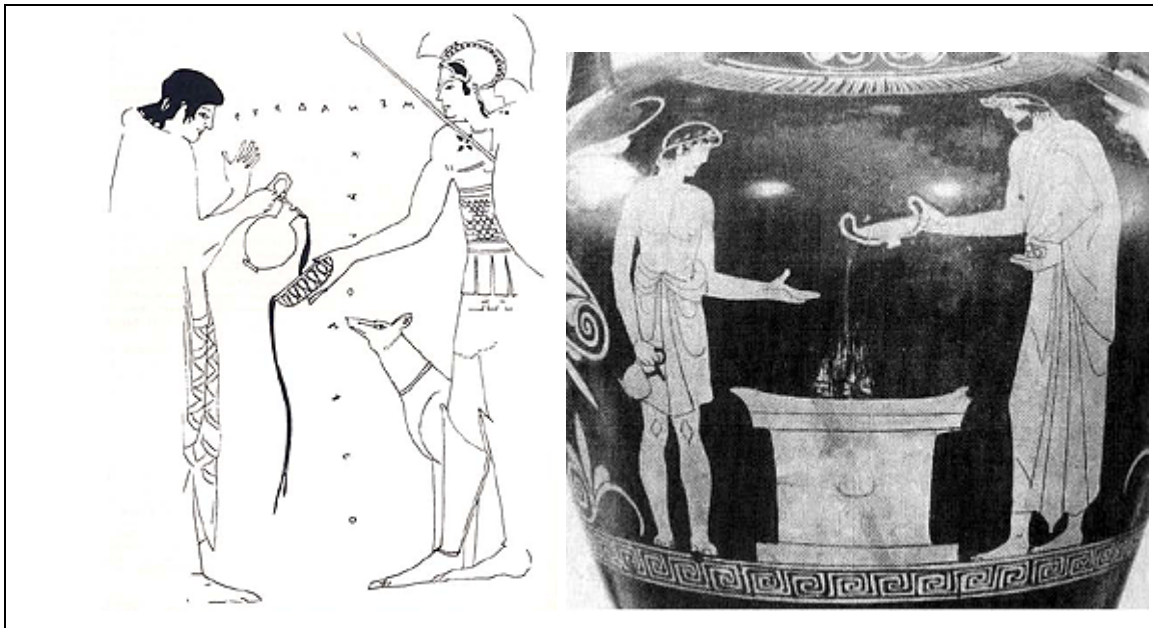


Fig. 4.XVII. Escena de libación en un stamos del Museo del Louvre (G54bis) (según Lissarague, 1995, fig.3) y en un ánfora de figuras rojas, Nueva York, Brooklyn Museum, 59.34 (a partir de Van Straten, 1995, Fig.147).

Entre los vasos que mejor se ajustan a esta función, puede citarse el denominado enócoe (*oinokhóe*, etimológicamente “vaso para verter el vino”). Se trata de una jarra con boca trilobulada que en Grecia era el recipiente de libación por antonomasia (Mehl, 2000: 302). En la Península está presente tempranamente desde el siglo VI a.C, y se conocen ejemplos, tanto en bronce como en cerámica, en yacimientos como Pozo Moro o Alcantarilla (Page, 1984: 57).

Aunque no es una forma especialmente abundante dentro de la vajilla ibérica, los enócoes serán reproducidos en cerámica local. Por su significativo contexto, se pueden citar los ocho ejemplares que fueron recuperados en el depósito del Amarejo (Broncano, 1989:211), junto a otros recipientes como botellas, *kylikes*, fuentes y grandes contenedores relacionados con la contención de líquidos y que han permitido destacar el papel que tendría la libación en las prácticas rituales llevadas a cabo en este pozo (Blázquez, 1996).

Además de los enócoes, dentro de las formas ibéricas se ha relacionado con la libación otro tipo de vaso similar: las jarras con asa

sobreelevada. Ejemplares de estos recipientes, se han encontrado en el departamento 14 del llamado templo del Tossal de Sant Miquel de Liria y en el departamento 1 del Puntal dels Llops (Bonet, Mata y Guérin, 1990:191; Bonet y Mata, 1997: 129) (FIG. 4.XVIII).

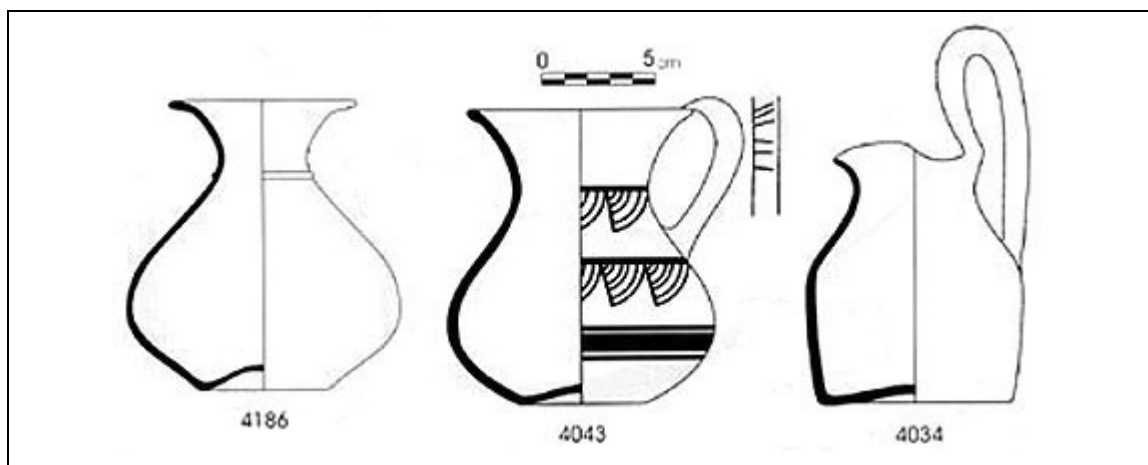


Fig. 4.XVIII Botella, olpe y jarra con asa sobreelevada del departamento 4 del Puntal del Llops (a partir de Bonet y Mata, 2002: 59 Fig. 63).

Sin embargo, pueden haberse usado para libar otro tipo de jarras como los olpes, de los que se conocen ejemplos en bronce en El Oral y en la necrópolis del Cabecico del Tesoro (Abad, 1988), o, en general y cómo se señala en el mundo griego (Lissarague, 1995), cualquier tipo de utensilio que sirva para beber.

El complemento del recipiente vertedor es el vaso destinado a recibir el líquido derramado. Tomando, de nuevo, la libación griega como referencia, sabemos que ésta se podía efectuar dejando caer el líquido directamente sobre el altar o el suelo, o derramándolo primero sobre una pátera que hiciera de intermediaria. La *phiále* o pátera, entendida como una copa sin pie ni asa y con un resalte en el centro u *omphalos* (Lissarague, 1995: 133), es otro de los utensilios que remiten a las actividades de libación.

Las páteras de plata o de bronce son objetos excepcionales pero no desconocidos en el ámbito ibérico. Ejemplares como la pátera de Santisteban del Puerto o las procedentes del tesoro de Tivissa o de

Abengibre (Griñó y Olmos, 1982; Olmos *et alii*, 1992: 150-51; Olmos, 1997) pueden incluirse en este grupo (FIG. 4. XIX. 1 y 2).



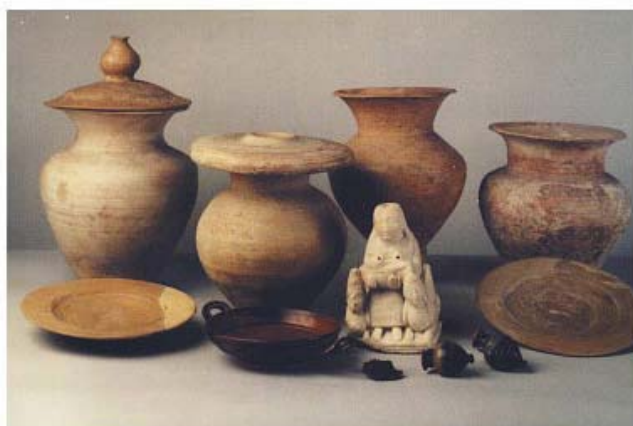
Fig. 4.XIX. 1. Pátera de Tivissa y detalle (según Griñó y Olmos, 1982: lam.14); **2.** Pátera de Santisteban del Puerto y detalle: Centauresa libando (a partir de Griñó y Olmos, 1982 y Cabrera y Sánchez, 1998: 209).

En la famosa tumba 20 de la necrópolis de Galera, formaba parte del ajuar, además de la escultura de la Dama que, cómo se ha señalado es un recipiente para libaciones en último término, y de dos ungüentarios de pasta vítrea, una palmeta de bronce procedente de una *phiale mesónfalos* (Olmos, 1991: 301-303; Pereira *et al.*, 2004) (FIG. 4. XX.1); Este vaso excepcional, que pudo llegar a través del comercio púnico, formaría parte de una serie de utensilios litúrgicos perteneciente a la persona enterrada en la tumba, que seguramente ejercía funciones sacerdotales. El uso de estos objetos perduraría durante varias generaciones si se atiende a la diferencia temporal entre la fabricación

de los objetos y la amortización de la sepultura (Olmos, 1991: 301; Chapa y Madrigal, 1997:196; Olmos, 2004: 229-230).

Elementos más abundantes son, sin embargo, aquellas páteras que imitan en cerámica los prototipos metálicos. Se han encontrado en la Serreta de Alcoy, en San Miguel de Liria, o en La Alcudia de Elche (Page, 1984: 157-58).

El uso de la jarra y la pátera en la libación es un ritual conocido en el ámbito ibérico. En una famosa cratera ática de campana, datada en el siglo V a. C y procedente de la tumba 11 de Galera, se representa una Victoria alada dispuesta a hacer una libación ante un jinete niño llevando en sus manos estos dos elementos (Griño y Olmos, 1982: 108-9; Olmos, 1992: 77; Pereira *et alii*, 2004: 84) (FIG. 4.XX.2). Con el mismo tipo de recipientes está libando una de las centauresas que se representa en la pátera de Santisteban del Puerto (Griño y Olmos, 1982: 26) (FIG. 4. XIX.2). Por otro lado, la asociación de vaso vertedor y recipiente para recoger el líquido ofrendado está presente desde época tartésica, si aceptamos la propuesta mayoritaria que atribuye este uso al conjunto litúrgico formado por los jarros de bronce “piriformes” y los llamados “braserillos” o, en la terminología de Cuadrado (1966), “recipientes rituales con asas de manos”. Se trata de elementos puestos tradicionalmente en relación con las prácticas de libación, aunque no han faltado otras interpretaciones como las que, siguiendo a Maluquer, los asocian al lavado ritual de manos, quizá en los momentos previos al banquete (Ruiz de Arbulo, 1996).



1



Fig. 4. XX. 1. Galera. Tumba 20. Ajuar completo (según Pereira *et alii*, 2004:89, fig28) y en detalle, anforiskos y palmeta de bronce (*idem*:90. fig:27); **2.** Crátera de la tumba 11 de Galera. (según Olmos, 1992:77).

La asociación de los dos elementos se repite en tumbas principescas de época orientalizante como el túmulo 18 de La Joya (Garrido, 1970; Garrido y Orta, 1978) y pervive más allá del siglo V a.C estableciendo un indudable vínculo entre la libación y el ritual funerario. Jarras y “braserillos” aparecen también en necrópolis ibéricas como El Cigarralejo, el Cabecico del Tesoro o El Molar (Cuadrado, 1966; De Prada, 1986; Caldentey *et alii*, 1996).

Otro recipiente vinculado a la libación en el mundo ibérico, parece ser el vaso caliciforme. Este vaso de cuello acampanado, tendencia globular y amplia difusión por el área ibérica (Pereira, 1988:164; Mata y Bonet, 1992: 133) (FIG. 4. XXI.1), se generaliza a partir del siglo IV a. C fabricándose tanto en plata como en cerámica (Abad, 1983). La tradición historiográfica que los pone en relación con la libación es larga (repasada en Martínez Perona, 1992: 271), aunque se han relacionado también con funciones alternativas como contenedores de ofrendas o vasos para la iluminación.

Sin embargo, la presencia de recipientes de tipo caliciforme en las prácticas de libación parece más que probable. Con frecuencia se encuentran asociados a páteras umbilicatas (Abad, 1983: 194) y se ha apuntado, incluso, la posibilidad de que este tipo de recipientes será el que sustituya a las jarras como vaso vertedor en contextos ibéricos avanzados (Abad, 1988: 341).

En esta línea, el ejemplo más claro de la implicación de los caliciformes en la libación lo proporciona, de nuevo la iconografía. Un relieve procedente del yacimiento cordobés de Torreparedones, y datado en la Baja Época Ibérica, presenta una escena de libación en la que intervienen dos figuras femeninas una de las cuales sostiene en sus manos un vaso caliciforme (Serrano y Morena, 1988: 245) (FIG. 4. XXI.2). También se señala, de forma recurrente, la representación de este tipo de recipientes en las esculturas de oferentes del santuario del

Cerro de los Santos (FIG. 4. XXI.3 y 4). El uso de los vasos en posibles prácticas de libación relacionadas con ofrendas de vino, hidromiel o agua teniendo en cuenta la presencia de aguas salutíferas, fue propuesto por Blázquez y aceptada por estudiosos posteriores (Ruiz Bremón, 1988: 144). Recientemente se ha apuntado la posibilidad de que el rito ibérico incluyera no sólo la libación del contenido sino la ofrenda del vaso caliciforme como objeto votivo en sí mismo (Izquierdo, 2003).

Lo que es indudable es la presencia de este tipo de recipientes en contextos culturales. Quizá aquellos en los que puede encontrarse de forma más frecuente, son los que se enmarcan en las llamadas cuevas-santuario (González Alcalde, 2003: 227-231), donde aparecen, en algunas ocasiones, rotos intencionadamente y mezclados con restos óseos de animales. Es el caso de la Cueva Merinel (Martínez Perona, 1992) o la del Puntal del Horno Ciego (Martí, 1990) ambas en Valencia.

Recipientes para purificar		Recipientes para libar
Agua	Perfume	Enocóes, olpes, jarras con asa sobrelevada...
Sítulas	Ungüentarios	Páteras
	Vasos plásticos (askoi, gutti)	Jarros y braserillos
	<i>Thymiateria</i>	Vasos caliciformes
	Terracotas en forma de cabeza femenina?	

Cuadro 4. Recipientes del sacrificio



Fig. 4. XXI. 1. Vasos Caliciformes del departamento 4 del Puntal del Llops (a partir de Bonet y Mata, 2002:58, Fig. 62) 2.. Relieve de Torreparedones (a partir de Olmos et al. 1992: 128 panel 72.3); 3. Pareja de Oferentes del Cerro de los Santos (según Aranegui, 1998: 63); 4. Detalle de la Gran Dama Oferente del Cerro de los Santos (*Idem*:143)

CAPÍTULO 5
REGISTRO FAUNÍSTICO Y SACRIFICIO

1. INTRODUCCIÓN

Como es evidente, el estudio arqueofaunístico de los restos óseos es un trabajo fundamental para la investigación de la práctica religiosa y de las actividades de sacrificio en especial. Los datos que se extraen del estudio de los huesos en contextos sagrados constituyen uno de los pilares sobre los que se apoya la interpretación arqueológica en este ámbito. A pesar de esto, no se puede considerar que exista una gran tradición historiográfica al respecto. Los trabajos arqueológicos sobre la religión se han centrado preferentemente en enfoques que analizan cuestiones tales como el mobiliario votivo, la iconografía o la organización arquitectónica del espacio. Las aportaciones de la Arqueozoología han permanecido al margen.

Por otra parte, se trata de una disciplina que habitualmente se ha dirigido de forma casi exclusiva a responder preguntas relacionadas con aspectos estrictamente económicos. Esto explica en cierto modo que no haya tenido un campo específico en el ámbito de los estudios religiosos ya que, aunque su implicación en las prácticas litúrgicas era muy significativa, el enfoque ritual raramente se ha aplicado al estudio de los restos animales. Parece que existen ciertos recelos en valorar los desechos de fauna como producto de una actividad religiosa, y en atribuirles unas connotaciones que se otorgan de inmediato, por ejemplo, a los restos óseos humanos (Insoll, 2004:71), existiendo diferencias perceptibles entre la manera de abordar ambos conjuntos osteológicos.

Sólo en los últimos años los estudios de fauna se están incorporando a las perspectivas de trabajo con gran éxito (Van Andringa y Lepetz, 2003: 85ss; Lepetz y Van Andringa, 2008; para el mundo púnico en la Península Ibérica: Morales Pérez, 2003; 2008). Se puede destacar, en este sentido, el trabajo de Hill (1996) para el Hierro Británico, en el que llamaba tempranamente la atención sobre las

posibilidades de estos análisis y, sobre todo, los del arqueozoólogo francés Patrice Ménériel que no sólo los ha aplicado a un enorme número de conjuntos de fauna de santuarios galos, sino que ha reflexionado ampliamente sobre cuestiones metodológicas (*Vid.* Ménériel, 1991; 1992; 2001; 2004).

La aplicación de la Arqueozoología a asuntos de tipo religioso no podrá escaparse a las carencias de la propia ciencia y a los límites de interpretación que para ésta han sido señalados en numerosas ocasiones (Morales, 1988, 1990). Sin embargo, la potencialidad del registro de fauna para proporcionar información religiosa debe tenerse en cuenta más allá de todas estas consideraciones.

En este capítulo se plantearán una serie de cuestiones de tipo arqueozoológico que conciernen directamente al estudio religioso de las prácticas de sacrificio. La información extraída afectará a diversos aspectos del rito por lo que, a modo de propuesta, se agruparán de la siguiente forma: información referida a la víctima ofrendada, información sobre las prácticas de consumo y, finalmente, información que nos acerca al tratamiento de los restos después del ritual.

2. SOBRE LA VÍCTIMA

En primer lugar, el registro óseo puede aportar información relevante sobre las características de la víctima del sacrificio. La elección de la víctima adecuada para ser inmolada de manera ritual es una de las claves del rito. No todos los animales son válidos para ser llevados ante el altar. A menudo, la clase de liturgia o la divinidad a la que se destina la ofrenda pueden condicionar la naturaleza de la misma. Es bastante frecuente que en los sistemas religiosos de cierta complejidad, las características del animal ofrendado estén reguladas de forma precisa y rigurosa, y que se considere el incumplimiento de

estas prescripciones de selección como una falta grave que puede conllevar consecuencias terribles para el fiel o la comunidad.

Las distinciones hechas a partir de la especie, el sexo o la edad de la víctima son las más corrientes y han llegado hasta nosotros a través de las leyes sagradas de determinados santuarios, de las inscripciones religiosas antiguas, o de ciertas menciones de las fuentes literarias. Se podrían citar a modo de ejemplo, las normas con las que el Levítico regula minuciosamente el tipo de animal que es válido para el sacrificio israelita de expiación del pecado:

“Si el que peca es el sacerdote ungido, haciendo así culpable al pueblo, ofrecerá al Señor por el pecado cometido un novillo sin defecto como sacrificio de expiación (...). Si ha sido toda la comunidad de Israel la que ha pecado inadvertidamente y la que se ha hecho culpable (...) ofrecerá un novillo como sacrificio de expiación. (...). Si es un jefe el que ha pecado (...) presentará como ofrenda un macho cabrío sin defecto.(...) Si es un hombre del pueblo (...), presentará como ofrenda por su pecado una cabra sin defecto. (...).

Si no le alcanza para un cabrito, presentará al Señor como reparación por su pecado, dos tórtolas o dos pichones, uno como sacrificio de expiación y otro como holocausto (...). Si ni siquiera le alcanza para un par de tórtolas o de pichones, presentará (...) unos cuatro kilos de flor de harina sin mezclar aceite ni poner incienso, pues es un sacrificio de expiación”

Lev., 4-5

Igualmente, conocemos ciertas normas de la tradición fenicio-púnica a partir de las inscripciones de las llamadas tarifas sacrificiales de Cartago y Marsella. En ellas se especifica, entre otras cosas, los animales que deben ser ofrendados en sacrificio distinguiéndolos en función de la especie y la edad. Así, se mencionan cuatro categorías de

víctimas: los bovinos adultos (*ʿlp*), los terneros (*ʿgl*) y ciervos (*ʿyl*), los ovinos adultos (*ybl, ʿz*), y los ovinos jóvenes (*ʿmr gl*) y similares (*srb ʿyl*). Además, se citan algunos nombres de aves que son difíciles de precisar (Lipinski, 1992a: 439-440).

Los criterios de selección mejor conocidos corresponden a la tradición grecolatina. Existe una tendencia general, especialmente marcada en el ritual romano, por la que los dioses varones reciben víctimas masculinas y a las diosas les corresponden víctimas hembras. También, es sabido cómo el culto de determinadas divinidades exigía el sacrificio de especies muy concretas. Porfirio (*De Abst.* II, 9-10) para el ámbito griego y Ovidio (*Fastos*, I, 335-455) para el romano, nos hablan de esta correspondencia entre el dios y el animal adecuado para ser consagrado en su honor, justificando la vinculación a través del mito. Ovidio, por ejemplo, señala lo siguiente sobre la conocida ofrenda de lechones a Démeter/Ceres:

“La primera en alegrarse con la sangre de una cerda tragona fue Ceres, que vengaba a sus mieses con la muerte merecida de la culpable. Pues se enteró de que sus sembrados, lechosos en primavera, los había revolcado en sus tiernos surcos el hocico de una peluda cerda. La cerda había sufrido su castigo”

Fast., I, 350

Además de la especie, el sexo o la edad, la elección puede estar marcada por otros criterios como el color del animal o la existencia de algún defecto o marca en su piel. A los dioses con atributos celestes, por ejemplo, se les ofrendaban víctimas blancas y a los dioses de los infiernos o de la noche, víctimas de piel oscura (Blázquez *et alii*, 1993: 467). Plinio (HN VIII, 70, 183), por su parte, señala cómo para que los novillos fueran aceptados en sacrificio se requería que la cola les tocara el corvejón o cómo las víctimas que cojeaban ofrecían malos presagios.

Los preceptos religiosos para determinar la víctima correcta son amplios y variados en las diferentes tradiciones, aunque existen algunas pautas muy generalizadas. Se podría mencionar especialmente aquella que prima los animales de tipo doméstico sobre los salvajes o aquella que evita el sacrificio de animales de trabajo, considerados una víctima muy cara. Ovidio (Fastos IV, 413-417) lo señala de esta manera:

“Apartad los cuchillos del buey, oficiantes de túnica arremangada: que el buey labre; sacrificad a la marrana holgazana. El cuello que es apropiado para el yugo no debe herirlo el hacha: que siga vivo y que trabaje mucho tiempo en la tierra dura”.

En resumen, si se valora la importancia que tiene para el sacrificio la selección adecuada de la ofrenda, se podrá comprender el papel que puede jugar el estudio arqueozoológico de determinados elementos especialmente los referidos a la especie, el sexo o la edad. Los datos de fauna pueden aportar nueva información o servir para corroborar o matizar la que ya conocemos por las fuentes epigráficas y literarias. Un buen ejemplo de esta última posibilidad lo proporciona el santuario del *Herakleion* de Thasos para el que se puede contrastar el reglamento cultual escrito en piedra y conocido para el santuario, con los restos óseos documentados en un contexto estratigráfico claro. Gracias a la comparación de los distintos datos se percibe que la prohibición expresa de sacrificar cabra y cerdo que imponía la ley sagrada, se cumple sólo para época arcaica abandonándose en los siglos más recientes si se atiende a la fauna atribuible al siglo IV a.C. Igualmente, el estudio de los restos demuestra que la prescripción ritual de consagrarlos completamente en holocausto en vez de repartirlos y consumirlos, no es atendida siempre (Courtils *et alii*, 1996: 799-800).

La recurrencia al estudio del registro óseo se hace vital allí dónde nos falta la documentación escrita sobre estos aspectos. El caso del mundo ibérico es paradigmático en este sentido. En algunos

yacimientos la identificación del taxón de la especie ha proporcionado información religiosa ayudando por ejemplo a definir la divinidad a la que podía estar dedicada el culto. La aparición de restos de suido y de la inhumación completa del esqueleto de dos lechones en el santuario de La Luz ha sido un argumento de peso para apoyar un culto dentro del ciclo de Démeter/Coré (Lillo, 1998a:130). Igualmente, el reconocimiento de restos de perro entre los huesos de algunas estancias de Mas Castellar de Pontós, significativamente, por ejemplo, junto al altar de mármol y una gran estructura de combustión en la estancia 3 de la casa 1, ha permitido sugerir la celebración de cultos en relación con la protección de las cosechas del parásito de la roya, de la misma manera que en contextos latinos se conoce el sacrificio de cánidos con este fin (Adroher *et alii*, 1993: 61-63).

Otros criterios como la edad, han jugado un papel destacado en la identificación del tipo de rito. La aparición de restos de animales nonatos o infantiles bajo el pavimento de las casas remite inmediatamente a ritos de fundación o de propiciación. Es un fenómeno bien documentado en el mundo ibérico en yacimientos como el poblado de la Penya del Moro de Sant Just Desvern (Ballbé *et alii*, 1986; Barberá *et alii*, 1989: 163; Miró y Molist, 1990; Barberá, 1998; 2000), en el Puig de la Nau de Benicarlò (Oliver y Gómez 1989: 59; Oliver y Gusi, 1995; Oliver, 2006) en Ca n'Olive de Cerdanyola (Barrial y Cortadella, 1986), en Alorda Park de Callafell (Sanmartí y Santacana, 1987a y b; 1992) o en la Moleta del Remei (Gracia y Munilla, 1993; Gracia *et alii*, 1999).

3. SOBRE EL CONSUMO

El estudio de la fauna de un yacimiento puede ser de gran utilidad para conocer otro de los aspectos relevante del ritual. Este es el del aprovechamiento o no de los recursos de la víctima para el consumo. Habitualmente, el rito del sacrificio va seguido de la ingesta de la carne y las vísceras del animal que ha sido inmolado. Se ha estudiado cómo la

celebración de un banquete comunitario con los restos sacrificiales puede tener la misma importancia religiosa que la muerte del animal en sí misma.

Es imposible hacer generalizaciones en este punto ya que la diversidad de ritos incluye casos en los que los restos de la víctima se destinan a un fin diferente. A modo de ejemplo se pueden citar los holocaustos de tradición griega en los que el animal es completamente consumido por el fuego, o los llamados sacrificios galos de “exposición” en los que la víctima permanece expuesta al aire libre hasta su putrefacción. Lo más frecuente, sin embargo, es que la víctima sí sea consumida y que, por tanto, su esqueleto sufra los procesos necesarios para el descuartizamiento, descarnado y posterior cocinado. Por esta razón, el punto de vista de la arqueozoología será importante para conocer determinados aspectos. La especie o la edad del individuo deberán tenerse en consideración, aunque los factores más relevantes para el análisis de este punto serán los que se refieren a tres elementos principales: las partes esqueléticas que están representadas, la naturaleza y la situación de las posibles marcas de corte, y la existencia o no de alteraciones provocadas por la acción del fuego como consecuencia de los procesos de transformación culinaria.

3.1 Selección de partes esqueléticas

La presencia o ausencia de determinados restos esqueléticos resultará interesante a la hora de valorar el contenido cárnico de un conjunto de fauna. Es probable que allí donde estén registrados, sobre todo, restos con alto potencial cárnico se hayan producido actividades destinadas a su aprovechamiento alimentario. Para esto es imprescindible, en primer lugar, poder concretar qué huesos reúnen el mayor potencial de carne.

La arqueozoología establece que, en general y, a pesar de las variaciones que la especie, el sexo o la edad del individuo pueden introducir, los huesos con mayor potencial cárnico corresponderán a aquellos que se encuentran en el esqueleto axial y las extremidades posteriores. Aceptando la clasificación que elaboraba Uerpmann (1973: 316) de acuerdo a la cantidad y la calidad de la carne de cada hueso, se puede hablar de tres grados:

- al de más alto valor alimentario corresponderían las partes musculares del cuerpo que se encuentran en torno a la columna vertebral, a excepción de la cola, los huesos superiores de las patas, los huesos de los hombros (paletillas) y los de la pelvis
- al segundo, aquellas partes con valor cárnico medio: los huesos de la parte baja de las patas, el cráneo (con el cerebro y la musculatura de la mandíbula), las costillas y el esternón
- por último el tercer grupo es aquel de bajo valor cárnico y a él corresponden los huesos de la cara, de la cola, y las pezuñas, incluyendo las articulaciones.

Conociendo estos parámetros se pueden hacer estimaciones para calcular la cantidad de masa cárnica presente en un conjunto de fauna. Sin pretender ser exhaustivos, se puede señalar que la arqueozoología utiliza básicamente dos procedimientos. El primero consiste en multiplicar el NMI de cada especie por la cantidad de carne de un esqueleto. Es un método que presenta algunos problemas como por ejemplo la asunción de que todos los miembros de una especie tienen la misma cantidad de carne independientemente de factores como la edad o el sexo, o que la presencia de determinados huesos del esqueleto implica el consumo del ejemplar completo (Klein y Cruz Uribe, 1984:34). El segundo método usado para el cálculo de masa cárnica es el llamado *Weigemethode* que consiste en multiplicar por un factor que supuestamente refleja la ratio entre el peso del hueso y el peso de la carne en los animales vivos. Este segundo procedimiento supone otros inconvenientes que también han sido resaltados, como la presunción de

que la ratio puede ser la misma para todos los miembros de cada una de las especies a pesar de haberse demostrado que sí existen variaciones (*Ibidem*: 35).

Si la estimación de la cantidad de carne resulta problemática y las limitaciones de los métodos de análisis no deben perderse de vista, habrá que señalar, además, que para conseguir interpretar actividades de consumo ritual, hay que valorar otros factores tampoco exentos de limitaciones.

En el contexto religioso se realizan multitud de acciones con sentido estrictamente simbólico, que no responden a la lógica del mejor aprovechamiento alimentario. Los efectos de estas acciones pueden quedar marcados en el registro y es posible afirmar que un conjunto óseo de gran contenido cárnico no equivale de manera automática a un banquete y, de la misma forma, que restos de bajo valor cárnico, no lo desechan definitivamente. Es posible, por ejemplo, que precisamente las partes más ricas en carne se destinen a un tratamiento especial en el que sean retiradas y quemadas en el altar en vez de consumidas. Sabemos que esto se hacía en el sacrificio griego con la parte correspondiente al fémur. Por el contrario un conjunto formado mayoritariamente por huesos de bajo valor cárnico, puede estar delatando los desechos de un primer descuartizamiento del animal concentrados en un recinto específico y al que le sigue un posterior aprovechamiento de las partes más ricas. Precisamente, ésta ha sido la base para establecer una división de espacios según las actividades de la cadena operativa del sacrificio en lugares de culto como el complejo sacrificial de Selinunte en Sicilia (Tusa, 1966: 146), el santuario de Démeter y Coré en Corinto (Bookidis, 1990: 87) o, en la Península Ibérica, el complejo de Montemolín en Marchena, Sevilla (De la Bandera, *et alii*, 1995; 1999; Chaves *et alii*, 2000; De la Bandera, 2002).

Con este panorama cobra una especial importancia la correcta valoración de los contextos de deposición y el contraste entre ellos en relación a los restos esqueléticos de fauna.

En la fauna de la Protohistoria Ibérica es muy difícil encontrar conjuntos comparables dentro del mismo marco geográfico y temporal. Como ya se ha señalado existe una representación amplia en los contextos domésticos y una muestra muy escasa para todos los demás. Se ha aplicado, sin embargo, en casos aislados como los estudios que comparan la fauna de la necrópolis de Turò dels Dos Pins, en Barcelona con datos de poblados catalanes y valencianos estableciendo diferencias entre unos y otros. La necrópolis carece de las partes con menor representación cárnica que sí se encuentran en los poblados (Miró, 1992:164).

3.2 Marcas de carnicería

Las marcas de carnicería son un elemento esencial para describir los patrones de despiece y descuartizamiento animal (Binford, 1981; Lyman, 1987; Blasco Sancho, 1992). Además de documentar el aprovechamiento culinario de los animales, el análisis de estos patrones en el contexto sacrificial será también de gran utilidad para revelar elementos como la existencia o no de pautas ritualizadas de carnicería, o la preferencia por el aprovechamiento de determinadas partes esqueléticas. De manera más específica, la obtención de información en este sentido será vital para la correcta interpretación religiosa y social del rito. No se puede perder de vista que tanto la división física del cuerpo del sacrificio como su posterior distribución, son acciones revestidas de gran importancia simbólica (Grottanelli y Parise, 1993). Prueba de ello son las estrictas regulaciones a las que estas actividades están sometidas con frecuencia. Conocemos, por ejemplo en el contexto griego, una ley sagrada del siglo IV a.C procedente de la isla de Cos donde está estipulado cómo debe realizarse la división y a quién debe

destinarse cada una de las partes del animal (Svenbro, 1987). De la misma forma, la conocida tarifa púnica de Marsella describe cómo los sacerdotes tienen reservadas algunas partes, en este caso las correspondientes al tórax y, posiblemente, al fémur derecho. Por su parte al oferente se destinaba la piel, las patas, las costillas y el resto de la carne (Lipinski, 1992b: 382-83).

La posibilidad de reconocer marcas capaces de reconstruir el proceso carnicero, tiene, por tanto, grandes posibilidades desde el punto de vista religioso. La aportación de la arqueozoología se hace de nuevo imprescindible. No obstante, deben valorarse una vez más los límites que los propios especialistas han señalado para el tratamiento de estas marcas. En primer lugar, se ha subrayado cómo las actividades de carnicería no dejan huellas en la carcasa animal en todos los casos. Un mismo proceso puede producirlas o no, en función de elementos como la fuerza y el utensilio empleado, la cantidad de grasa que rodee el hueso o la consistencia del esqueleto que se está procesando. Por otra parte, las marcas pueden haber desaparecido del resto óseo por diversos motivos relacionados con el deterioro de la cortical o con la fragmentación del resto. Puede incluso producirse que las secciones se hayan efectuado sin traspasar el tejido blando llegando sólo a músculos y tendones (Blasco, 1992; Lyman, 1987).

A pesar de todo, cuando las huellas de la manipulación carnicera se producen y pueden localizarse, la recomposición de las operaciones que se han producido es, en muchos casos, posible. Éstas podrían por ejemplo buscarse en restos de sacrificio del contexto griego cuya secuencia de descuartizamiento y descarnado se ha logrado recomponer a grandes rasgos desde las fuentes literarias y, sobre todo, iconográficas (Berthiaume, 1982) (FIG.5.I):

Sabemos que el proceso comienza con el degüello del animal y que, dentro del ámbito religioso, suele requerir la recogida y el vertido de la

sangre. Esta operación no tiene porqué dejar marcas en el esqueleto, aunque puede haber estrías transversales en la cara ventral del atlas y, a veces, sobre la parte anterior del axis. Además, puede haber otras marcas de la muerte, como una perforación del frontal si se produce un golpe de maza tal y como es propio de las especies de gran tamaño (FIG. 5.II), o trazas en la cara dorsal de las vértebras cervicales si hay decapitado (Chaix y Méniel, 2005:117).

A continuación se procede a la extracción de las vísceras que se realiza mediante una incisión en el abdomen, efectuada mientras se estira al animal por las patas para que el diafragma sostenga el sistema digestivo en la cavidad abdominal (FIG.5.III). Se puede separar, acto seguido, el aparato digestivo con un corte en el intestino grueso. La evisceración puede dejar marcas sobre la cara interna de las costillas o también sobre la parte inferior del cuerpo de las vértebras (Chaix y Méniel, 2005:118).

A la extracción de las vísceras le sucede la extracción de la piel que suele realizarse a partir de cortes efectuados en las articulaciones. Lo normal es que queden marcas circulares alrededor del hocico (en las nasales y el maxilar) o en el cuello del animal. Puede haber también incisiones circulares en las diáfisis de los radios, las tibias, los metápodos o en los carpos y tarsos (Chaix y Méniel, 2005:119). Estas actividades dejan huella con frecuencia porque se realizan sobre huesos que tienen poco tejido blando, aunque la fragilidad de algunos de estos huesos hace que no puedan detectarse con facilidad (Pérez Ripoll, 1992: 56).

Acto seguido comienza el proceso de descuartizado propiamente dicho. La cabeza y los miembros posteriores y anteriores se separan del esqueleto axial pudiendo dejar señales procedentes del seccionado de los tendones y ligamentos en el atlas, la escápula y la pelvis (Pérez Ripoll, 1992: 56; Gardeisen, 1999: 582; Chaix y Méniel, 2005: 119). Por

su parte, el fileteado de la carne del tronco puede dejar cortes longitudinales a ambos lados del cuerpo vertebral y huellas en las costillas que son difíciles de encontrar (Gardeisen, *Ibidem*). Pueden hallarse también cortes de otro tipo relacionados con el aprovechamiento de partes como la lengua, cuyo despiece se realiza a partir de la desarticulación de la mandíbula, dejando marcas en el maxilar y la fosa masetérica (Pérez Ripoll, 1992: 147). Sabemos que en Grecia la lengua tenía una consideración especial y que en varias inscripciones figura como emolumento de los sacerdotes (Berthiaume, 1982).

Fuera del contexto griego la información sobre los procesos de carnicería es mucho más escasa. Atendiendo en concreto al caso ibérico la obtención de datos para poder deducir actividades de descuartizamiento y descarnado es todavía muy difícil. La publicación de estudios de fauna sólo se está generalizando en los últimos años y aún en los casos en los que éstos salen a la luz, no es habitual que, para registros protohistóricos, se especifiquen demasiados detalles sobre la forma o la posición de este tipo de indicios.

Algunas excepciones pueden encontrarse en los trabajos realizados para el territorio valenciano y centrados en contextos domésticos, como los del poblado de los Villares, Castellet de Bernabé, Tossal de S. Miquel o Puntal dels Llops (Martínez Valle, 1987-88; Iborra, 2004: 313-322). En general, la referencia a estas marcas se centra en contabilizar la proporción de huesos en los que éstas se documentan distinguiendo entre las llamadas marcas de troceado, de desarticulación y de descarnado. Aunque no pueden recomponerse muchos detalles del proceso carnicero, sí se registra de forma global una serie de operaciones que incluyen la desarticulación de las diferentes unidades anatómicas y el troceado de estas unidades (Iborra, 2004:316).



Fig. 5.I. Hydra de Caere. Roma. Villa Giulia (a partir de Durand, 1989b y Berthiaume, 1982: 44-53, Fig. 1-5).



Fig. 5.I. (Continuación): Hydra de Caere. Roma. Villa Giulia (a partir de Durand, 1989b y Berthiaume, 1982: 44-53, Fig. 1-5).

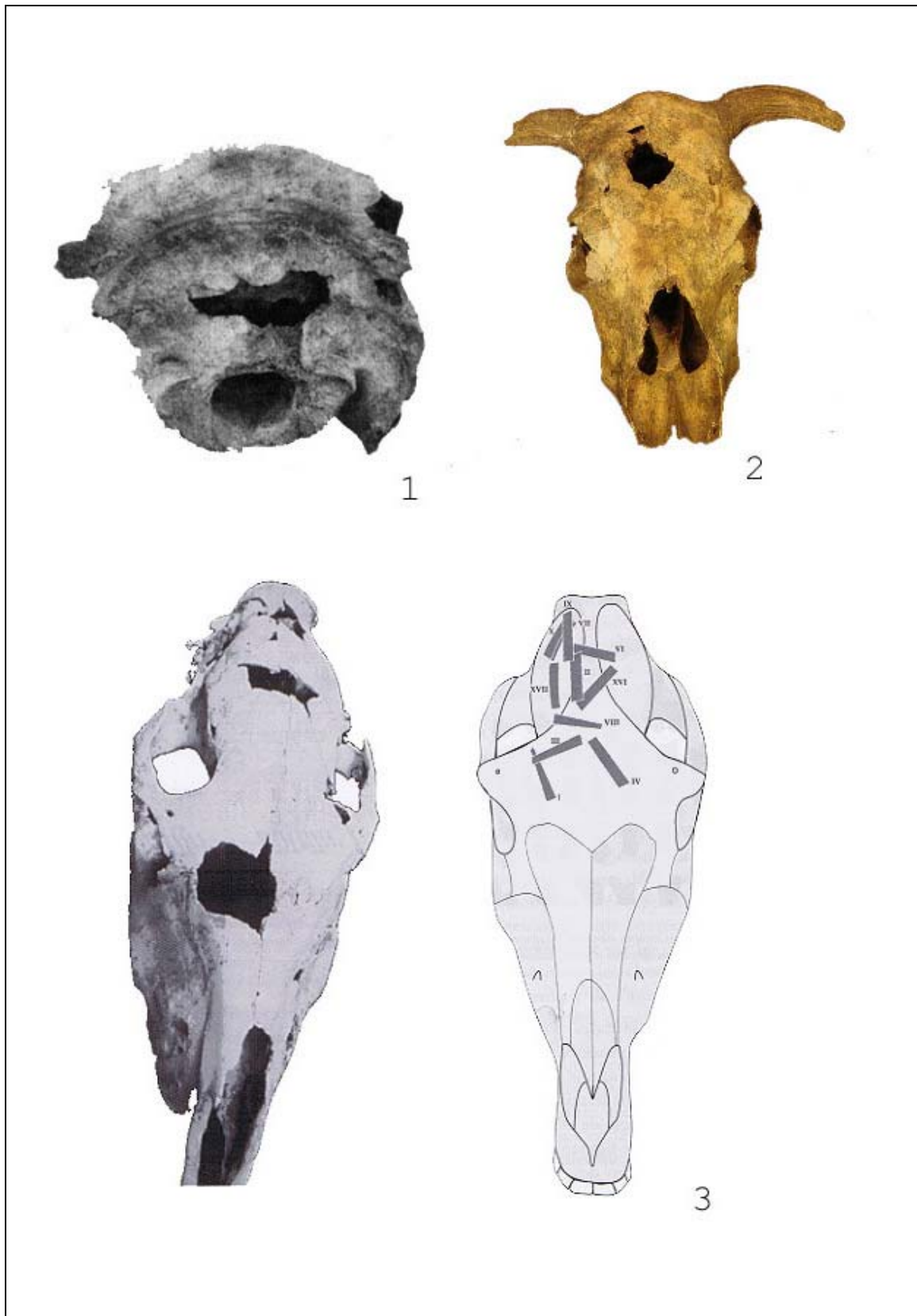


Fig. 5.II. 1. Golpe de hacha en un cráneo de bóvido de Verennes-sur-Seine (Seine-et-Marne) (a partir de Méniel, 2005: 116) ; 2. Golpe en cráneo de bóvido de Gournay-sur-Aronde (Oise) (a partir de Méniel, 1992); 3. Impactos de hacha en cráneos de équido del depósito de Vertault (Côte d'Or) (a partir de Jouin y Méniel, 1999-2000: 134, Figs. 21 y 22).

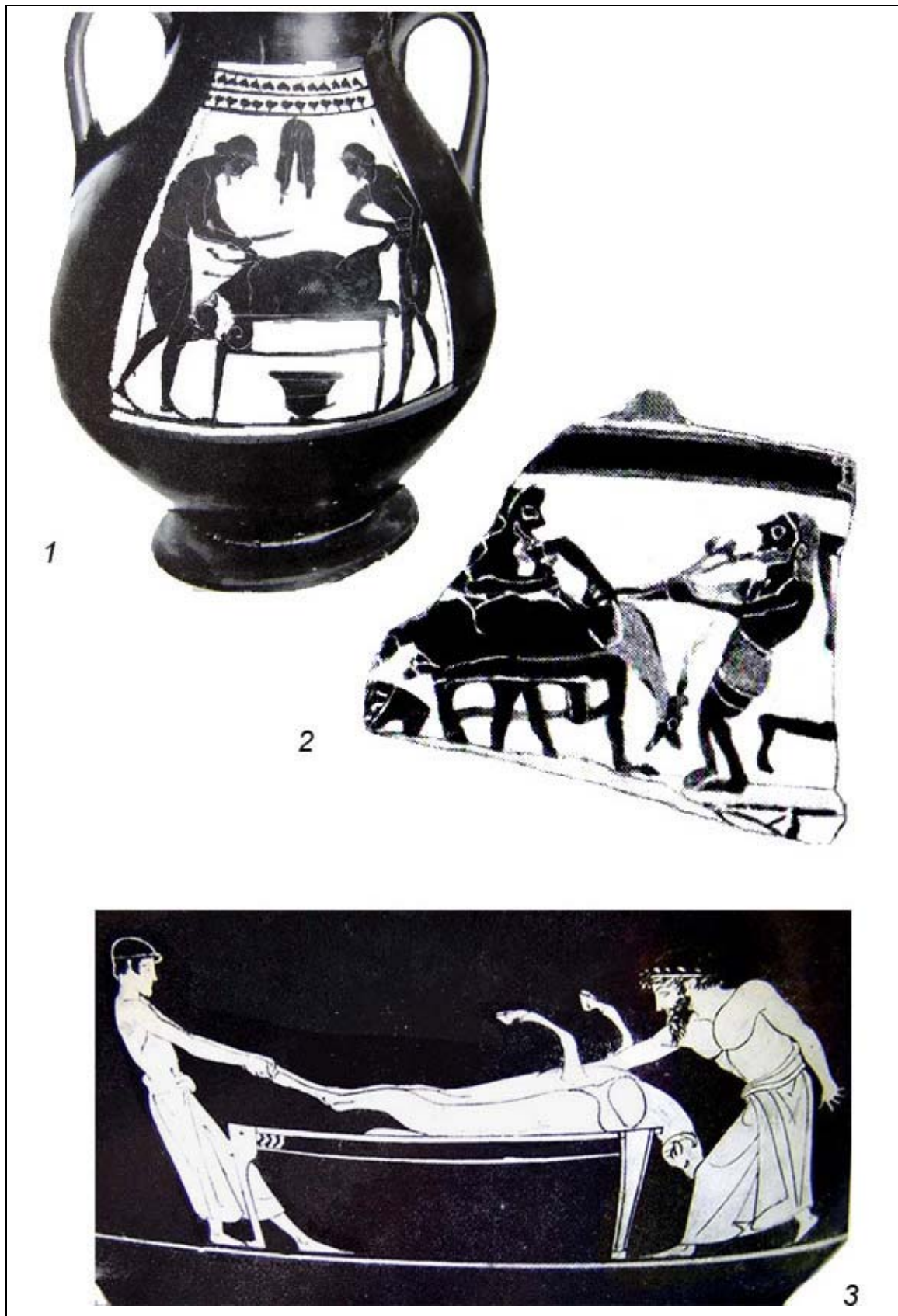


Fig. 5.III. 1. Pelike de figuras rojas. Paris Fondation Custodia, 3650 (a partir de Van Straten, 1995, Fig. 151); 2. Fragmento de Pixide de figuras negras. Bon, Akademisches Kuntsmuseum, 62 (a partir Ibidem, Fig. 120); 3. Skyphos de figuras rojas. Varsovia. National Museum 142464 (a partir *Ibidem*, Fig. 121).

Con estas mismas operaciones se relacionan marcas localizadas en restos de fauna de otros ámbitos ibéricos. Al margen de los contextos domésticos, se pueden citar los restos procedentes de la necrópolis de Turò dels dos Pins (Miró, 1992; García i Roselló, 1993) donde se señalan cortes en algunos restos de ovicápridos. Éstos tienen la particularidad de encontrarse siempre en extremidades anteriores: dos en húmeros, uno en una escápula y otro en un radio. Las marcas en el húmero de los restos de la tumba 1, o de la escápula procedentes de la tumba 12-1D son características del desmembrado (*Ibidem*: 278 y 282) mientras que las marcas en el húmero o en la parte proximal de un radio de los restos de la tumba 12-1D, se han asimilado a huellas dejadas durante en proceso de descarnado (*Ibidem*: 285).

No se puede dejar de citar el conjunto faunístico procedente del foso del yacimiento de Cancho Roano y en el que se han detectado indicios de estos procesos en un porcentaje altísimo de los restos conservados. Todo esto demuestra el aprovechamiento cárnico de la mayor parte de los animales depositados incluyendo los équidos que se han documentado (Celestino, 2001; Celestino y Cabrera, 2008).

3.3 Los restos de la acción del fuego

Otro aspecto que puede mostrar información relevante para valorar el consumo de la carne son las huellas dejadas por la acción del fuego como consecuencia de los posibles procesos de cocinado. La carne sacrificial suele pasar por procesos culinarios en los que es asada o hervida. Estas actividades no sólo pueden tener una función alimenticia sino lograr adquirir un importante papel simbólico como parte del rito (Detienne y Vernant, 1979).

Desde el punto de vista de la arqueozoología, sin embargo, los indicios de combustión en restos óseos causan muchas dificultades y no son fáciles de interpretar. Aunque el efecto del fuego sobre el hueso

puede provocar alteraciones evidentes, la identificación de la procedencia de estas marcas es complicada.

En primer lugar, las actividades culinarias no son la única causa de la presencia de huellas de combustión en el registro de fauna. Hay otras muchas posibilidades derivadas tanto de actividades antrópicas como naturales, que pueden afectarle a lo largo de su vida. Por otro lado, factores inherentes al propio hueso como la cantidad de carne, de piel o de grasa por la que esté protegido pueden ocultar completamente la exposición al foco de calor (Chaix y Méniel, 2005).

De cierta utilidad resulta poder determinar la posición e intensidad de las marcas de alteración térmica. Es importante señalar que sólo el quemado parcial tendrá relación con el consumo de la víctima. Huellas de combustión dejadas en los extremos articulares de los huesos largos pueden indicar con gran probabilidad la acción del fuego en la parte menos protegida por la carne durante procesos culinarios (Colomer *et alii*, 1996: 24). Si los rastros de quemado se extienden por toda la superficie del hueso, éstos serán más difíciles de interpretar.

La intensidad de la combustión también puede ser significativa. Se han hecho algunos esfuerzos por determinar la temperatura máxima que ha alcanzado el hueso en la combustión en función de la coloración del resto óseo (Nicholson, 1993), lo que puede ser de gran utilidad para identificar los procesos que la han provocado.

En la práctica, las posibilidades de interpretación de las marcas de combustión se quedan limitadas, como en los demás casos, por la escasez de estudios de fauna en las que quedan recogidas. Muchas veces sólo se mencionan marcas evidentes de calcinación que desechan los procesos de cocinado. En el entorno ibérico las referencias a restos con marcas de combustión se adscriben de forma mayoritaria a conjuntos procedentes de contextos funerarios. Se refieren a restos

faunísticos que acompañan el del ajuar localizándose dentro de la tumba e incluso dentro de la urna cineraria y que, en casi todos los casos, presentan marcas relacionadas con procesos de calcinación en la pira funeraria más que con posibles actividades de cocinado. Huellas de la acción del fuego se han señalado, por ejemplo, para el conjunto de fauna de la necrópolis de Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla, Murcia) (Paz, 1999) en el que la atribución de las marcas de quemado a la acción de la pira, no parece descartar el consumo de los restos y su posterior lanzamiento al fuego (Portí y Martínez, 1999: 166-67). Igualmente se mencionan gran cantidad de fragmentos óseos quemados, astrágalos de forma mayoritaria, en las necrópolis de Estacar de Robarinas en Jaén (Molero Gutierrez, 1988: 392), de Turò dels dos Pins en Barcelona (Garcia i Roselló, 1993) o en la Cámara de Hornos, también en Jaén (Molinos y Ruiz, 2007:82).

En otros casos la consideración de las marcas de combustión ni siquiera tiene un tratamiento específico, ya que los restos de fauna en los que se documentan apenas se incorporan al estudio general del yacimiento y muchas veces quedan relegados a la descripción que se hace de ellos en los informes de fauna o en el inventario de materiales de las tumbas (p.e Chapa *et al.*, 1998).

Fuera del ámbito funerario pero igualmente en relación con la acción directa de un fuego intenso antes que con posibles actividades de consumo, se debe mencionar el conjunto de fauna procedente del Amarejo en Albacete, que su excavador interpretó dentro de un contexto ritual en el que las ofrendas de fauna se irían arrojando al fuego de una gran pira (Broncano, 1989).

4. SOBRE EL TRATAMIENTO DE LOS RESTOS DESPUÉS DEL SACRIFICIO

Otro de los posibles enfoques del estudio de la fauna para extraer información sobre el ritual es aquel que se centra en determinar el destino de los restos de la víctima una vez que se ha producido la inmolación y consagración de la misma. Excluyendo el posible consumo, ya tratado, los desechos de la ofrenda pueden sufrir destinos variados de los que recibiremos información tanto por parte del registro de fauna en sí mismo como, sobre todo, por parte del contexto en el que se encuentra.

Es posible que después del sacrificio los huesos sean simplemente abandonados o destruidos de forma análoga a la del resto de desechos, sin que reciban un tratamiento diferenciador. En este caso, los restos procedentes de actividades religiosas serán prácticamente imposibles de reconocer. No obstante, con bastante frecuencia se produce todo lo contrario: a los restos óseos de un sacrificio se les reserva una consideración especial emanada de su valor como objetos poseedores de cierta sacralidad, una vez que han sido sometidos a un ritual. Incluso es posible que su deposición cuidadosa forme parte inherente del rito (Bruit, 2005: 39). Es paradigmático en este sentido, el caso del sacrificio de tradición fenicio-púnica donde el ritual termina con la inhumación de las cenizas de la víctima y del mobiliario votivo (Lipinski, 1992; 1993:266). En el complejo sacrificial de Selinunte en Sicilia, se han encontrado varios vasos que contenían huesos de animales y materiales de combustión interpretados como deposiciones intencionadas postsacrificales dentro de esta tradición semita (Tusa, 1966: 145). En la Península Ibérica se han localizado indicios de esta práctica en algunos yacimientos de tradición oriental como Montemolín (De la Bandera, 2002:154).

La deposición intencionada y “ritualizada” es muchas veces difícil de detectar arqueológicamente. Aunque a menudo la identificación se hace de forma casi intuitiva, no es frecuente que se reflexione demasiado sobre los criterios que se han utilizado para ello. Usualmente la variabilidad y complejidad de las acciones que pueden originar este tipo de deposiciones, no facilita el establecimiento de pautas para su localización. En un intento por proponer algunos elementos generales a tener en cuenta se pueden sugerir los siguientes:

- Son deposiciones en las que se percibe una selección previa de lo que se deposita. Esto se puede traducir en la elección de restos procedentes de determinadas especies, partes del esqueleto o incluso lados del cuerpo.

Buscando patrones de deposición selectiva se ha podido identificar uno bastante claro en un reciente estudio sobre las prácticas de comensalidad en contextos funerarios dentro del mundo argárico. Se ha detectado cómo las pautas recurrentes de selección se centraban en las extremidades traseras, fundamentalmente de bóvidos y ovicápridos jóvenes (Aranda Jiménez y Esquivel Guerrero, 2007).

- Por otro lado, se realiza un esfuerzo para que los restos perduren en el tiempo y en el espacio y para que puedan ser recuerdo del acto ritual. Por este motivo los conjuntos se aíslan en recintos o contenedores específicos (fosas, hoyos, recipientes cerámicos...), se sellan y se pueden incluso señalar para que no pasen desapercibidos desde el exterior.

- Por último, debe destacarse cómo el patrón de deposición debe repetirse de forma similar en el mismo tiempo y espacio para que se pueda considerar intencionado.

Al margen de este tipo de deposiciones, existen otras posibilidades para los restos que origina un sacrificio y que están igualmente documentadas en la Antigüedad. Los restos óseos de la víctima son a menudo recuperados y reutilizados con una nueva función. Nos referimos especialmente a su uso como elemento constructivo o como combustible.

Conocemos testimonios antiguos que nos indican cómo los restos de huesos y cenizas que se generan en lugares dónde se sacrifica de forma continuada, pueden usarse como material de construcción. La ceniza provocada por la quema de los huesos de las víctimas puede servir para elaborar una pasta aislante que recubra y proteja del fuego determinadas partes de estructuras como los altares. Un ejemplo claro son los llamados “altares de cenizas” que Pausanias nos describe para varios lugares de Grecia:

“El altar de Zeus Olímpico (...) está hecho de la ceniza de los muslos de las víctimas sacrificadas a Zeus, como en Pérgamo. De ceniza es también un altar a Hera de Samos, en nada más ilustre que lo que los atenienses llaman “hogares improvisados” (...)

Escalones hechos de piedra conducen a la próthesis por cada lado, pero los escalones que van desde la próthesis hasta la parte de arriba del altar son de ceniza.(...). Cada año, los adivinos esperan el diecinueve del mes Elafio y traen la ceniza desde el pritaneo y, humedeciéndola con agua del Alfeo, cubren con pasta el altar. Pero nunca puede convertirse la ceniza en pasta con otra agua. Por esto se considera que el Alfeo es el río más querido de Zeus Olímpico.”.

Pausanias, V, 13, 8-11

Aunque no sabemos la procedencia de la ceniza, sí la conocemos incorporada a los elementos constructivos de altares peninsulares como

el que se documenta en la habitación H-4 de la fase B del santuario de Cancho Roano, constituido por un receptáculo rectangular de ladrillos de adobe que fue relleno con sucesivas capas de guijarros, arcilla y cenizas, sellándose luego todo el conjunto con una capa de caolín (Celestino, 2001). En el santuario de La Luz se describe la presencia de un mortero compuesto por arena y gran proporción de partículas de carbón y hueso que se localiza entre otros lugares, en el sector de los altares del santuario ibérico y que su excavador vincula con una amalgama relacionada con los restos de la combustión de los sacrificios para aislar el altar de la acción del fuego (Lillo, 1993-94: 170).

Otro posible uso de los restos de huesos y cenizas en contextos sacros se relaciona con el combustible utilizado en los altares sacrificiales. En efecto, es posible que los restos óseos procedentes de los sacrificios se utilizaran como combustible dentro del mismo proceso ritual. Aunque es algo difícil de demostrar, puede apuntarse como hipótesis ya que el uso de los huesos como elemento de combustión dentro de contextos rituales se ha podido constatar en algunos yacimientos. Así por ejemplo, en la necrópolis de Lamadelaine en Luxemburgo, se ha observado para algunos esqueletos de cerdo en los que determinados huesos como los astrágalos mostraban una alteración muy ligera mientras que otros como la cúspide de los caninos de los mismos individuos, estaban completamente calcinadas. La interpretación de estas alteraciones diferenciales propone que los restos han sido sometidos a una exposición intensa al fuego en la que los dientes, después del quemado de la piel, no gozan ya de la protección que sí tienen los astrágalos por el flujo de grasa fundida (Chaix, Méniel, 2005:123-24).

Para terminar, se puede citar un nuevo uso de los huesos y las cenizas sacrificiales conocido en la Antigüedad, que los pone en relación con amalgamas de tipo ritual. Es sabido el poder de las cenizas procedentes de un sacrificio como eficaz elemento de purificación.

Puede utilizarse como parte integrante de mezclas capaces de limpiar de impurezas a los fieles que las utilizan. Los mejores ejemplos de estos usos nos los proporcionan algunos pasajes de la Biblia. Sabemos, por ejemplo, que el agua lustral se preparaba conforme a un rito arcaico específico que suponía el sacrificio de una vaca roja sin defecto y que no hubiese llevado el yugo. El rito se celebraba fuera de la ciudad y en presencia del sacerdote. Implicaba quemar por completo a la víctima, recoger sus cenizas y guardarlas en un lugar puro. El agua lustral tenía como base estas cenizas a las que se les añadía agua “viva”, es decir, procedente de una fuente o de una corriente de agua (Vaux, 1985: 583) (Num. 19, 1-10).

El poder purificador de la ceniza se mantuvo en la tradición judía también en épocas más recientes, como queda constancia en algunos pasajes del Nuevo Testamento:

“Porque, si la sangre de los machos cabríos y de los toros y las cenizas de una ternera con las que se rocía a las personas en estado de impureza, tienen poder para restaurar la pureza exterior, ¡cuánto más la sangre de Cristo, que por el espíritu eterno se ofreció a Dios como víctima sin defecto, purificará nuestra conciencia de sus obras muertas para que podamos dar culto al Dios vivo!”

Heb, 9, 13-15

5. FICHA “CONJUNTO FAUNÍSTICO Y SACRIFICIO”

Lo expuesto en este capítulo puede resumirse en la siguiente ficha de trabajo que sintetiza la información de los tres bloques tratados y establece una propuesta de recogida de los datos faunísticos referidos a las prácticas religiosas.

Para comprobar la viabilidad de la misma se ha recurrido a un ejemplo procedente de un depósito de fauna inédito del yacimiento vettón del Cerro de la Mesa (Alcolea de Tajo, Toledo), que puede asociarse de forma verosímil a prácticas religiosas.

5.1 Ficha

1. Sobre la VÍCTIMA del sacrificio

ESPECIE:		NMI de la especie:
	Edades representadas:	
	Sexo:	
	Otros:	
ESPECIE:		NMI de la especie:
	Edades representadas:	
	Sexo:	
	Otros:	

2. Sobre el CONSUMO de la víctima

2.1 Selección de partes esqueléticas

A) Representación de partes esqueléticas y relación con su valor cárnico

ESPECIE:								
ALTO			MEDIO			BAJO		
1	2	3	4	5	6	7	8	9

1. Huesos superiores de las patas (húmero, fémur)	5. Costillas y esternón
2. Cinturas pélvicas y escapulares	6. Cráneo
3. Columna vertebral (excepto v. Caudales)	7. Vértebras Caudales
4. Huesos inferiores de las patas (radio, ulna, fibula, tibia)	8. Huesos de la cara
	9. Huesos de las pezuñas y articulaciones (carpo, metacarpo, tarso, metatarso, falanges....)

2. Sobre el CONSUMO de la víctima

2.1 Selección de partes esqueléticas (Continuación)

B) Valoración del Contexto arqueológico (a partir de Lepetz, 2008)

Naturaleza del yacimiento

Contexto estratigráfico

Material asociado

2.2 Marcas de carnicería

ESPECIE:

Relacionado con las FORMAS DE EJECUCIÓN: degüello, desnucado, decapitado, etc:

Atlas y/o Axis	Perforación en el frontal	Otros

Relacionado con la EVISCERACIÓN:

Cara interna costillas	Parte inferior vértebras	Otros

Relacionado con la EXTRACCIÓN DE LA PIEL:

Marcas circulares en nasales y maxilar	Marcas circulares en vértebras cervicales	Marcas circulares en diáfisis de radios/tibia	Marcas circulares en metápodos o carpos y tarsos

Relacionado con el DESCUARTIZAMIENTO Y DESCARNADO:

Atlas, escápula y pelvis	Diáfisis de húmero, radio, fémur, tibia	Cortes longitudinales en vértebras y costillas	Otros

2.3 Marcas de la acción del fuego

ESPECIE:

	Situación en el hueso	Combustión total o parcial	Intensidad de la combustión (Color)
Huella de Combustión			

ESPECIE:

	Situación en el hueso	Combustión total o parcial	Intensidad de la combustión (Color)
Huella de Combustión			

3. Sobre el TRATAMIENTO de los restos DESPUÉS DEL SACRIFICIO (búsqueda de patrones de deposición)

a) Restos seleccionados?

REPRESENTACIÓN DE PARTES ESQUELÉTICAS												
E S P E C I E S		1		2		3		4		5		Completo
		%	Fragts	%	Fragts	%	Fragts	%	Fragts	%	Fragts	
	Ovicápridos											
	Bóvidos											
	Suidos											
	Équidos											
	Cérvidos											
	Lagomorfos											
	Cánidos											
	Otros											

1. Extremidades; **2.** Cráneo; **3.** Columna vertebral y costillas; **4.** Pies; **5.** Indeterminados; **Completo.** Presencia de todo o casi todo el esqueleto. % : del total de restos de la especie que pertenecen a cada categoría (sólo sobre huesos completos o prácticamente completos). **Fragts.** : número de fragmentos de cada categoría.

b) Intención de permanencia en el tiempo y el espacio?

1. Estructura Contenedora

Descripción	Hoyos, fosos, recipientes cerámicos, otros...
Sellado	Tierra batida, lajas de piedra, rpt. cerámico, sin sellar...
Señalización	

2. Deposición de los restos

Con respecto al contenedor	Ajustada a los límites del contenedor, dispersos, en capas...
Situación de los restos	En conexión anatómica, desarticulados, fragmentados...

c) Repetición del patrón?



¿Deposición intencionada?

5.2 Ejemplo. Depósito del Cerro de la Mesa (Alcolea de Tajo, Toledo)

Para ejemplificar la utilización de esta ficha, se recogen los datos inéditos procedentes de una inhumación con restos de fauna localizada recientemente en el poblado vettón del Cerro de la Mesa (Alcolea de Tajo, Toledo). Se trata de una pequeña fosa excavada en el pavimento y situada al sur del umbral de entrada de una de las casas del yacimiento (Casa 1). El depósito presenta una tipología similar a las inhumaciones de fauna situadas en contextos domésticos y conocidas en yacimientos ibéricos del levante, como la Peña del Moro o el Puig de la Nau.

En la fosa se encontraron una serie de restos óseos, fundamentalmente vértebras y húmeros, que corresponden a varios ovicápridos jóvenes. Estaban claramente colocados dentro de los límites de la fosa con una disposición que situaba los huesos largos cruzados en el centro del espacio, las vértebras, algunas en conexión anatómica, rodeando el conjunto por el exterior, y una serie de fragmentos de huesos planos, correspondiente probablemente a costillas, marcando los límites del depósito en cada uno de los cuatro lados (FIG.5.IV).

En la esquina SO de la fosa se documentó un pequeño cuenco de cerámica a mano, roto en tres fragmentos que permanecían in situ, y que estaba dispuesto boca abajo. Los análisis preliminares del contenido del recipiente han mostrado indicios de distintos ácidos grasos (oleico, palmítico, esteárico, palmitoleico).((Estudio de los materiales presentes en fragmentos de recipientes cerámico y tierra del entorno". Realizado por Arte Laba. Centro de Estudios de Bienes Culturales).

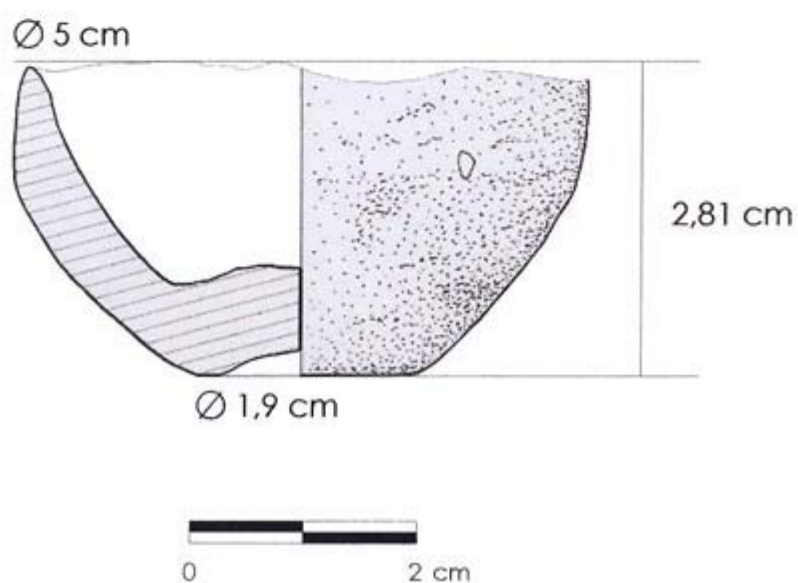


Fig. 5. IV. Depósito de fauna y recipiente cerámico del Cerro de la Mesa (Alcolea de Tajo, Toledo).

El contenido faunístico de la inhumación y sus características, podrían quedar reflejadas en la ficha propuesta de la siguiente manera:

1) Sobre la Víctima del sacrificio:

1. Sobre la VÍCTIMA del sacrificio		
ESPECIE:	Ovicápridos	NMI de la especie: 5
	Edades representadas:	Animales jóvenes (10 - 18 meses)
	Sexo:	No determinado
	Otros:	Uno de los animales es algo más joven o tiene el crecimiento retardado

Este apartado se nutre de los datos recogidos más habitualmente en los informes de fauna, que se incluyen aquí para destacar la información sobre las características esenciales de la víctima a nivel individual. Interesa resaltar el tipo de animal que se ha sacrificado en cuanto a su especie, edad y sexo.

Se ha preferido aglutinar la información en torno al campo de “Especie” porque es, además del más relevante para los aspectos rituales, el que tiene más posibilidades de ser determinado para un mayor número de restos. Se ha desechado disponer la información en función de cada uno de los huesos, por ser poco factible en el caso de conjuntos amplios, o en función de cada uno de los individuos documentados por las dificultades que pueden surgir para atribuir restos inconexos a individuos concretos. Sí se señala el número mínimo de individuos (NMI) para cada especie.

En el ejemplo presentado se han identificado al menos 5 ovicápridos jóvenes.

2) Sobre el consumo de los restos

2. Sobre el CONSUMO de la víctima

2.1 Selección de partes esqueléticas

A) Representación de partes esqueléticas y relación con su valor cárnico

ESPECIE: Ovicápridos

ALTO			MEDIO			BAJO		
1	2	3	4	5	6	7	8	9
X		X		X				

1. Huesos superiores de las patas (húmero, fémur)
2. Cinturas pélvicas y escapulares
3. Columna vertebral (excepto v. Caudales)
4. Huesos inferiores de las patas (radio, ulna, fibula, tibia)

5. Costillas y esternón
6. Cráneo
7. Vérttebras Caudales
8. Huesos de la cara
9. Huesos de las pezuñas y articulaciones (carpo, metacarpo, tarso, metatarso, falanges....)

B) Valoración del Contexto arqueológico (a partir de Lepetz, 2008)

Naturaleza del yacimiento

Poblado vettón con niveles orientalizantes

Contexto estratigráfico

Corte 1 Amp. N-II (U.E. 136). Fosa excavada en los adobes del pavimento situado al O del umbral de acceso a una estructura de habitación (casa 1).

Material asociado

Junto a los huesos aparecieron tres fragmentos de un pequeño cuenco roto de cerámica a mano, dispuesto boca abajo y situado en la esquina SO de la fosa

2.2 Marcas de carnicería

ESPECIE: Ovicápridos

Relacionado con las FORMAS DE EJECUCIÓN: degüello, desnucado, decapitado, etc:

Atlas y/o Axis	Perforación en el frontal	Otros
X?		

Relacionado con la EVISCERACIÓN:

Cara interna costillas	Parte inferior vértebras	Otros

Relacionado con la EXTRACCIÓN DE LA PIEL:

Marcas circulares en nasales y maxilar	Marcas circulares en Vértebras Cervicales	Marcas circulares en diáfisis de radios/tibia	Marcas circulares en metápodos o carpos y tarsos

Relacionado con el DESCUARTIZAMIENTO Y DESCARNADO:

Atlas, escápula y pelvis	Diáfisis de húmero, radio, fémur, tibia	Cortes longitudinales en vértebras y costillas	Otros
	X (fracturas para Extraer médula ósea)		X (Fracturas conminutas en las vértebras, relación dudosa con la extracción de médula ósea)

2.3 Marcas de la acción del fuego

ESPECIE:

	Situación en el hueso	Combustión total o parcial	Intensidad de la combustión (Color)
Huella de Combustión			

Se valora en este apartado la posible selección de partes esqueléticas y la presencia de marcas de corte y de combustión, que puedan documentar la cadena operativa para el aprovechamiento de los recursos de la víctima, o las acciones de cocinado.

Para determinar la posible selección ósea, además de valorar el contexto arqueológico, se señala la presencia de restos esqueléticos en función de su valor cárnico. No interesa tanto detallar para este apartado, cuáles son los huesos concretos y en qué número se presenta cada uno de ellos, como englobarlos en una categoría de “potencialidad cárnica”. La información se reúne, de nuevo, en torno al campo de la especie gracias a lo que es posible estimar el aprovechamiento cárnico por especies, a pesar de que esta elección deja fuera otras posibilidades que también pueden ser válidas, como reunirlos a partir del NMI. En el conjunto del Cerro de la Mesa hay representación de restos esquelético con valor cárnico alto (húmeros y vértebras), medio (probables costillas).

En cuanto a las marcas de corte se ha procurado no sólo señalar su existencia, sino relacionar las características de la huella (por su forma y disposición), con la acción de la cadena operativa que pudo originarla, señalando las más importantes. Esta forma de proceder supone necesariamente una simplificación que puede, por un lado, dejar fuera gestos secundarios que podrían estar igualmente presentes (actividades de extracción del tuétano, de recuperación de la lengua, etc), y por otro, incluso atribuir erróneamente acciones a determinadas huellas. Sin embargo, sirve para llamar la atención sobre los distintos pasos de los procesos de carnicería y señalar su presencia o ausencia para cada especie.

En los restos del depósito se ha identificado un posible corte relacionado con el decapitado en una de las vértebras atlas. El resto de las marcas identificadas se relaciona con la extracción del tuétano, al menos en los húmeros. Hay otras huellas de rotura que quizá se

relacionen más con la deposición en la fosa que con el aprovechamiento alimenticio (roturas por aplastamiento del peso de la tierra, fracturas intencionadas para encajar los huesos en la fosa...).

Por último, las marcas de la acción del fuego se relacionan con elementos como la situación en el hueso, la combustión total o parcial y la intensidad de la combustión. Una vez más, hay que señalar la dificultad de encontrar criterios que remitan de forma inequívoca a huellas de cocinado, aunque el señalar estos parámetros puede resultar indicativo.

Para los huesos del Cerro de la Mesa, no se señalan marcas de combustión

3) Tratamiento posterior al sacrificio, búsqueda de patrones de deposición.

d) Restos seleccionados?

REPRESENTACIÓN DE PARTES ESQUELÉTICAS												
E S P E C I E S		1		2		3		4		5		Completo
		%	Fragts	%	Fragts	%	Fragts	%	Fragts	%	Fragts	
	Ovicápridos	16			1?	84	18+27				7	
	Bóvidos											
	Suidos											
	Équidos											
	Cérvidos											
	Lagomorfos											
	Cánidos											
	Otros											

1. Extremidades; 2. Cráneo; 3. Columna vertebral y costillas; 4. Pies; 5. Indeterminados; Completo. Presencia de todo o casi todo el esqueleto.

% : del total de restos de la especie que pertenecen a cada categoría (sólo sobre huesos completos o prácticamente completos)

Fragts. : número de fragmentos de cada categoría

e) Intención de permanencia en el tiempo y el espacio?

1. Estructura Contenedora

Descripción	Hoyos, fosos, recipientes cerámicos, otros...
Fosa excavada cortando el pavimento de adobes del espacio de entrada a la casa	
Sellado	Tierra batida, lajas de piedra, rpt. cerámico, sin sellar...
Tierra batida	
Señalización	
Sin señalización exterior	

2. Deposición de los restos

Con respecto al
contenedor

Ajustada a los límites del contenedor, dispersos, en
capas...

Ajustados a los límites de la fosa y claramente colocados en un espacio cuadrangular:
húmeros cruzados en el centro, vértebras rodeando el conjunto y fragmentos de
huesos planos marcando los cuatro lados

Situación de los restos

En conexión anatómica, desarticulados, fragmentados...

Desarticulados, a excepción de cuatro vértebras en conexión

f) Repetición del patrón?

Paralelos en depósitos de
fundación. No conocidos por el
momento en el yacimiento

Por último, el tercer apartado se destina a la búsqueda de posibles patrones de deposición para lo que se consideran tres argumentos: la selección de los restos cárnicos, los elementos que puedan remitir a una intención de permanencia relativamente larga, y la posible repetición del modelo en un tiempo y un espacio próximo.

La representación de partes esqueléticas interesa en este caso en los aspectos más detallados que no se especificaban en el apartado anterior. Sería útil poder concretar al máximo la información esquelética inferida de cada uno de los huesos documentados. Sin embargo, no siempre el volumen de restos óseos, permite especificar hasta tal punto. Por esto una forma más práctica de presentar la información, y que puede ser igualmente aceptable, es señalar el porcentaje de las distintas partes de la carcasa, englobadas en los

siguientes grandes grupos: huesos de las extremidades (excepto los pies), huesos del cráneo, del esqueleto axial y de los pies. Por último se incorpora una categoría para los huesos indeterminados y otra para los casos en los que haya presencia del esqueleto completo.

El principal problema de esta forma de presentar los datos, se refiere a que no se resuelve correctamente la inexactitud que puede provocar la fragmentación diferencial de los distintos tipos de restos. Para evitar en lo posible este error, se contabilizan por separado los fragmentos de cada tipo y se incluyen en el cálculo del porcentaje, exclusivamente los huesos completos o prácticamente completos

Otro inconveniente es que la presentación en este formato deja fuera la valoración de otros elementos que también pueden ser de utilidad para la detección de pautas de deposición como por ejemplo la lateralidad preferente de los restos.

En el conjunto del ejemplo, los restos parecen seleccionados ya que corresponden en más de un 80% a vértebras cervicales. Aunque en menor medida, también se han identificado cuatro húmeros, todos del lado izquierdo.

Además de la distinta representación de partes esqueléticas, otro de los componentes a través de los que puede detectarse una intencionalidad ritual en la deposición, surge de los esfuerzos que se realizan para lograr que ésta permanezca inalterada. Se describen algunos relacionados con la estructura contenedora y otros que afectan a las características de la propia deposición.

En este caso se reconoce una inhumación depositada en una estructura excavada ex profeso bajo el pavimento, cerrada con una simple capa de tierra batida y sin ninguna señalización exterior.

Por último es importante indicar si existen paralelos que documenten la repetición del patrón de deposición. En esta ocasión, aunque de momento no lo encontramos en el mismo yacimiento, la tipología formal es conocida en otros contextos de hábitat del levante peninsular. No hay, en cambio, paralelos claros para el contenido de la inhumación ni en cuanto a los restos faunísticos, ni en cuanto al material cerámico.

CAPÍTULO 6
ICONOGRAFÍA DEL SACRIFICIO IBÉRICO

1. INTRODUCCIÓN

La iconografía es una fuente fundamental para el conocimiento de la religión en el mundo antiguo. Como poderoso instrumento de transmisión de mensajes, juega un papel relevante en el campo de la religión, especialmente necesitado de herramientas capaces de codificar información a través del símbolo o la metáfora.

Además, por medio de la iconografía se pueden ilustrar de forma explícita determinados aspectos de relevancia religiosa como gestos, actitudes o indumentarias que llegan hasta nosotros sólo a través de ella, o completando, en otros casos, la información que tenemos de los testimonios literarios.

Para el análisis de la naturaleza y el desarrollo del ritual del sacrificio la iconografía es igualmente importante. En ámbitos culturales como el grecolatino, en el que tanto los testimonios literarios como las representaciones iconográficas son abundantes y bastante claras, se han podido realizar trabajos sobre el sacrificio en los que la información extraída de los relieves votivos o de las imágenes vasculares áticas, amplía y matiza el conocimiento de este rito (Durand y Schnapp, 1984; Hägg, 1992; Van Straten, 1995; Mehl, 2000; Ekroth, 2001; 2006). En otros contextos mediterráneos como el mundo etrusco y, sobre todo, el fenicio-púnico las representaciones sacrificiales son más restringidas, limitándose a ciertos relieves votivos tardíos (Lipinski, 1993:264ss). En ellos la información directa que puede extraerse es menos amplia.

En el ámbito de la cultura ibérica la situación tampoco es favorable. Las imágenes que nos muestran este tipo de escenas son muy escasas, y ayudan poco a ilustrar los insuficientes testimonios literarios que conocemos sobre el sacrificio, reservados siempre a las áreas culturales del norte y el interior peninsular. Así, del corpus iconográfico conocido hasta el momento, sólo unas pocas piezas aluden a la acción sacrificial

y, únicamente de forma excepcional, ésta se hace patente de manera nítida. La situación dificulta el uso del material iconográfico como fuente de estudio para el sacrificio pero proporciona, a cambio, otro tipo de información valiosa sobre la sociedad y la religiosidad ibérica.

En este capítulo se repasarán las representaciones iconográficas ibéricas que, en distintos soportes, se refieren al sacrificio, o manifiestan indirectamente alguno de los componentes que configuran el rito.

2. EL SACRIFICIO EN LA ICONOGRAFÍA IBÉRICA

Como se ha señalado, la representación evidente del sacrificio no es un tema habitual en el repertorio ibérico. No está, por ejemplo, entre los primeros motivos iconográficos que surgen con la aparición de la imagen en la cultura ibérica a través de la escultura funeraria monumental. En este primer momento en el que la iconografía surge como un instrumento de diferenciación y legitimación social de la nueva clase aristocrática (Chapa, 1986:329; 1994; 1996:77; 1997:236; 2003:99), los temas elegidos representarán fundamentalmente animales exóticos y a menudo irreales –leones, toros, esfinges, grifos, sirenas - a los que se les dotará de los atributos simbólicos que son disfrutados en exclusiva por la élite (Chapa, 1986; Olmos, 1996c: 87ss; Santos Velasco, 2003: 157-159). Son seres que protegen la tumba del difunto, que lo acompañan en su viaje a la ultratumba o que encarnan cualidades con las que sólo los personajes principales pueden identificarse.

Los temas sacrificiales no tienen cabida entre estas representaciones, al menos de manera explícita. En cambio, es posible rastrear escenas que remiten al sacrificio de forma indirecta, que lo simbolizan o que aluden a alguno de sus aspectos característicos.

Un ejemplo de escena sacrificial puede encontrarse en la representada en el conocido relieve de banquete del monumento de Pozo Moro (FIG. 6.I). Se trata de uno de los relieves que configuran el friso corrido del primer cuerpo del monumento (Almagro Gorbea, 1978: 260ss; 1983: 197ss) y que retrata un banquete en el que participaría un personaje monstruoso con dos cabezas, que con las fauces abiertas y sentado en un trono con respaldo y patas de león, sostiene un cuenco del que sobresalen una pequeña cabeza y unas piernas humanas. La mano izquierda del personaje coge la pata posterior de un jabalí depositado sobre una mesa de ofrendas que se dispone ante él. Junto a la figura principal, otra se mantiene de pie y sostiene un cuenco similar. En el extremo opuesto del relieve, una tercera figura con cabeza equina empuña un gran cuchillo afalcatado. Con la mano izquierda parece ir a coger la cabeza de otro pequeño personaje que, metido en un recipiente situado sobre una segunda mesa de menos altura, alza sus brazos hacia arriba.



Fig. 6.I. Relieve de banquete del monumento funerario de Pozo Moro (a partir de Almagro , 1983, Fig. 23c).

La escena se ha leído como la representación de un banquete en el que los hombres formarían parte del alimento de unos seres supranormales que, en función de su tamaño y sus características, son seguramente divinidades. Éste se celebraría en un espacio irreal, probablemente de ultratumba (Almagro Gorbea, 1983: 199).

El relieve se integra dentro de un conjunto que Olmos interpreta como la narración de las hazañas míticas de un héroe, posible fundador de un linaje (Olmos, 1996b). En ella, la alusión a un mundo al margen de la realidad, a un tiempo y un espacio al que el común de los mortales no puede acceder, es parte de la estrategia de comunicación. Los individuos enterrados en el monumento, la usan para recordar lo extraordinario e inalcanzable de la gesta que les reportó su indiscutible papel social (Chapa, 2003a). En este contexto, la referencia sacrificial de la escena, atribuida a través de la presencia del cuchillo curvo (Almagro Gorbea, 1983: 199), y en la que, sean o no finalmente inmolados (Olmos, 1996b:107), los seres humanos cumplen el papel de víctimas, se incorpora a las herramientas que sirven para caracterizar la imagen dándole una naturaleza terrorífica y mítica, al margen de una realidad en la que no hay indicios para suponer que los seres humanos fueran sacrificados y cocinados en calderos. El sacrificio enmarca la escena, y su inclusión en la representación, cobra sentido como parte del código de la comensalidad y el banquete. En Pozo Moro no se plasma el sacrificio en su faceta de rito de ofrenda, por el que a través de la renuncia a una víctima se produce un intercambio entre los hombres y los dioses. El instante de la inmolación, que condensa la esperanza de una reciprocidad entre las dos partes, no es el que se elige para ser representado. La imagen del relieve incide más bien en un contexto de comensalidad insertándola en la faceta del cocinado y consumo sacrificial.

En esta idea puede incidir la lectura de la imagen recientemente realizada por López Pardo para el que la escena refleja un juicio divino

al que lo dioses someterían a los seres humanos. A partir de paralelos de la escatología cananea y egipcia se interpreta el personaje sentado que sostiene un jabalí y un cuenco con un pequeño hombrecillo en él, como una divinidad que consume (más propiamente se bebe) al humano, como forma de premiarle y procurarle la inmortalidad. En oposición, la figura que está dentro de un caldero puesto al fuego, está siendo castigada y atormentada por el personaje monstruoso que empuña un cuchillo curvo. Se trataría, en general, de una escena de juicio infernal en la que, por un lado, se procura la vida ultraterrena, y por otro se anula la posibilidad de adquirirla (López Pardo, 2006: 148-151). Desde esta perspectiva el cuchillo sería un instrumento de tortura e intimidación y no la herramienta con la que se ejecuta el rito.

Además de la faceta de la comensalidad, el carácter del ritual del sacrificio abarca también otros aspectos que, sin plasmar el momento preciso de la muerte, pueden reflejarse iconográficamente. Es fundamental, por ejemplo, el significado, ya señalado, de ofrenda suprema que subyace en la muerte ritual de una víctima. En este ámbito de la ofrenda, puede rastrearse la presencia del ritual en otros repertorios iconográficos, como el conjunto de Porcuna.

El gran número de fragmentos escultóricos recuperados en el monumento del Cerrillo Blanco, han permitido reconstruir un complejo programa iconográfico de difícil lectura, que se ha interpretado como secuencias narrativas de la historia de un linaje (Olmos, 2002). Éste se configura a través de imágenes que narran, desde escenas próximas al realismo representadas por aquellas de temas cinegéticos y guerreros, hasta imágenes que parecen remitir a otro tiempo, quizá el de los antepasados, caracterizadas por figuras que mantienen una actitud solemne, hierática y sin apenas movimiento (Chapa, 2003a:106).

Dentro de este conjunto, algunas esculturas humanas y animales pueden situarse en el ámbito de lo religioso o lo ritual. Se ha señalado,

por ejemplo, cómo es posible que algunos personajes representen figuras sacerdotales, situadas incluso en contextos sacrificiales, que denotarían su rango a partir de la indumentaria. Son por ejemplo, la figura de varón con manto o varón con manipulo, llamado también “Gran sacerdote” (González Navarrete, 1987: 103-106, fig.15; Negueruela, 1990: 238-239) (FIG.6. II.1a). Se trata de un personaje masculino representado en pie, en posición frontal y avanzando una pierna. Viste una túnica larga y sostiene en el antebrazo izquierdo un paño de tela. La rotura de la escultura hace que le falte la cabeza, el brazo derecho y la mano izquierda, en la que es verosímil que portara algún objeto. Probablemente el brazo derecho repetía la posición del izquierdo y sostenía también una tela plegada, si se atribuye a esta figura el fragmento con manípulo que se conserva en el Museo de Jaén (Negueruela, 1990: 235, Chapa, 2006a: 160), aunque no se puede desechar que los pliegues interpretados como manípulo, sean simplemente el extremo plegado de la misma túnica (Chapa, 2006a) (FIG.6. II.2). En cualquier caso, es posible relacionar el personaje con una figura de rango sacerdotal. Blanco Freijeiro (1988b: 1-4) habla incluso de una escena sacrificial de tradición oriental en la que las manos cubiertas por la tela mostrarían un ritual en el que el personaje evita tocar el objeto de la ofrenda.

Junto a esta figura masculina, portan una indumentaria similar al menos otras dos figuras femeninas con las que se ha relacionado (Olmos, 2002:114; Chapa, 2006a: 161-62). Se trata de las denominadas “Gran sacerdotisa” y “Sacerdotisa de la serpiente” (González Navarrete, 1987:107-114, Fig. 16-17; Negueruela 1990: 235-241) (FIG.6. II.1 b y c). Ambas llevan una vestimenta compuesta por dos túnicas y un manto exterior (Negueruela 1990: 238), presentando similitudes con lo que puede documentarse en contextos religiosos de otras áreas mediterráneas (Chapa, *Ibidem*). La representación frontal de los tres personajes, la postura estante y la posición de los brazos que parece indicar que portan u ofrecen algo, ha permitido asociar estas figuras y

hablar de un posible grupo sacerdotal, quizá relacionada con la representación de los antepasados del linaje (Olmos, 2002).

Igualmente puede estar remitiendo a una escena de carácter sacrificial la escultura conocida como “Oferente de los cápridos” (González Navarrete, 1987: 115-119, Fig.18; Negueruela 1990: 242-44) (FIG.6. II.3). Se trata de un personaje, seguramente masculino, que sostiene de manera forzada las patas de dos caprinos cuyos cuerpos se entrecruzan por detrás. La figura sujeta las patas con la mano abierta y frontal, en vez de cerrarla sobre ellas en señal de dominio, con un gesto que puede apoyar la interpretación de la figura como un oferente. Por otra parte, Olmos se inclina por reconocer en ella la representación de una divinidad entroncada con el modelo mediterráneo de *Despotes* o *Potnia Theron*, dios que como señor de los animales, hace ofrenda de éstos al príncipe del lugar. Con este gesto divino se legitimaría simbólicamente el dominio de un territorio hasta entonces incontrolado por los hombres (Olmos 2002:113).

El gran tamaño de la figura, que destaca por encima del resto de representaciones humanas, es otro argumento que favorece su interpretación como divinidad. Es posible, sin embargo, que la desproporción de las figuras no corresponda a la importancia jerárquica de las mismas, y pueda explicarse por otros motivos. El conjunto de Porcuna se pudo haber constituido a lo largo del tiempo, en vez de cómo un todo concebido originalmente de forma unitaria. Podría ser que éste respondiera a un proceso desarrollado paulatinamente, por medio del cual, donantes independientes van realizando ofrendas diversas que terminan por constituir un grupo escultórico, cuyo resultado no será completamente homogéneo.

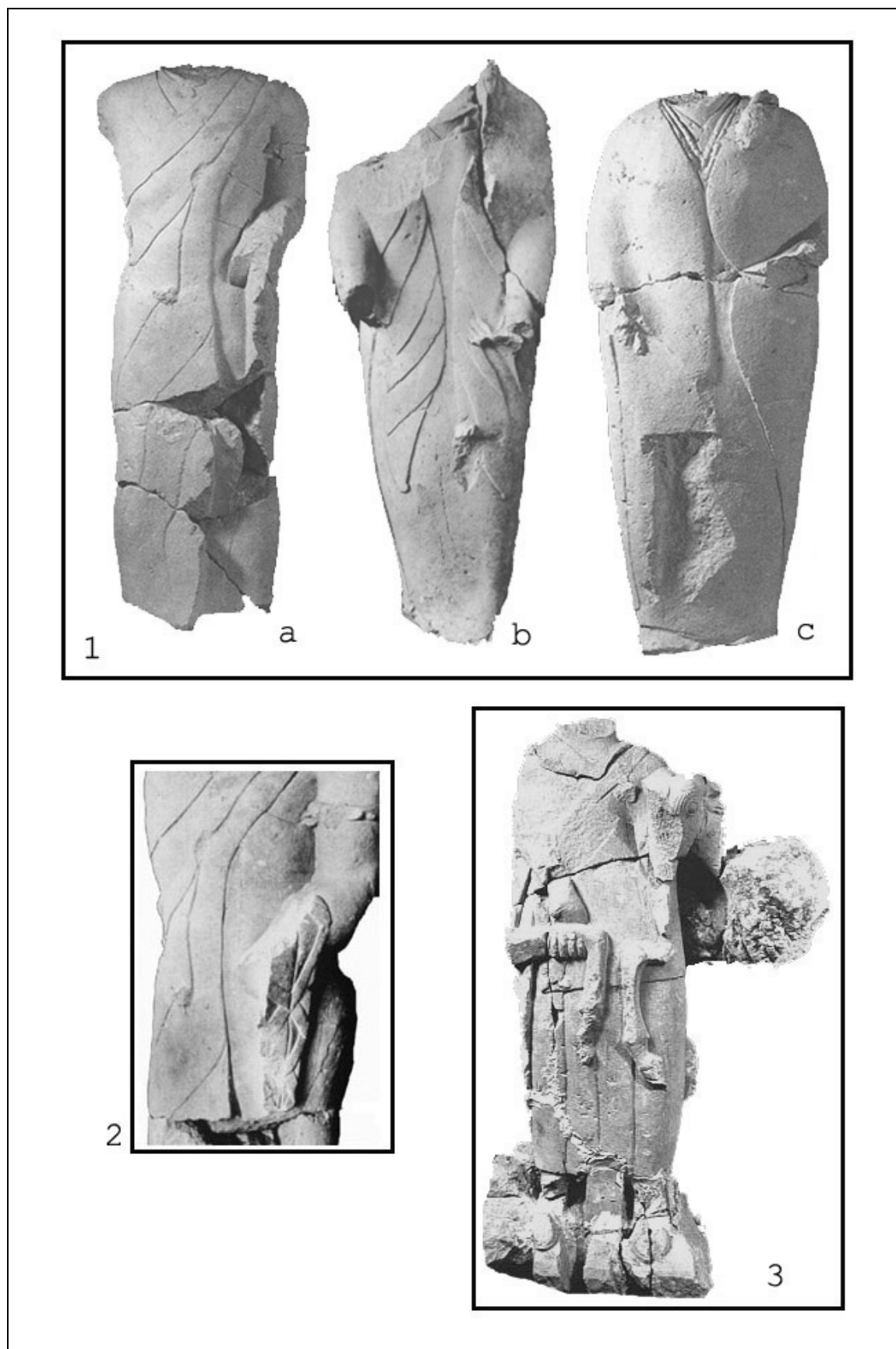


Fig. 6.II. 1. Varón con manipulo, “sacerdotisa” y mujer con serpiente del Cerrillo Blanco de Porcuna (a partir de Olmos, 1999, Fig. 18 y 15, y González Navarrete, 1987:109). 2. Detalle del varón con manipulo (a partir de Olmos, 1999, Fig. 18). 3. Oferente de los cápridos (a partir de Olmos, 1999, Fig. 15).

En cualquier caso, permanece la duda de si la intención es representar a una divinidad o a un oferente que presenta dos potenciales víctimas para su sacrificio. Parece más evidente, no obstante, el carácter de ofrenda que subraya la pieza. En este sentido se ha sugerido que la actitud de complicidad de los animales, que no parecen oponerse a su destino, puede recordar al gesto de consentimiento que se les supone a las víctimas del sacrificio en el contexto ritual griego (Chapa, 2006a: 162). Para otras esculturas del conjunto de Porcuna, como son aquellas que representan jóvenes novillos, se ha observado la misma posibilidad (*Ibidem*: 163).

Insistiendo en la faceta de ofrenda que tiene el sacrificio, éste se manifestará también a través de los exvotos ibéricos procedentes de los santuarios. Yacimientos como el Collado de los Jardines o el Castellar de Santisteban, han proporcionado una serie de figuras humanas en cuyos gestos se reconocen acciones integradas dentro del ritual. A través del lenguaje corporal de los exvotos, sobre todo de la posición de brazos y manos, se han individualizado gestos que remiten a ceremonias como la oración o la presentación de ofrendas (Nicolini, 1968; Prados, 1988; 1992; 1996; Rueda, 2007b) y que se han querido ver como alusivos a ritos de paso (Prados, 1996:141-142).

En este contexto, el sacrificio puede estar representado a través de un símbolo por ejemplo, la herramienta de la inmolación. En las diversas clasificaciones que se han hecho de los exvotos, se ha señalado con frecuencia la existencia de figuras que portan distintos tipos de armas. Aunque el esquematismo y la falta de proporciones reales con las que suelen estar representadas hace difícil su identificación segura, se han podido reconocer espadas, falcatas, escudos, puñales, lanzas... (Nicolini, 1969: 171ss; Prados, 1992: 142-3). Es posible que algunas de las armas que llevan los exvotos sean cuchillos de tipo afalcado y, dadas las connotaciones rituales que en ocasiones acompañan a este tipo de herramientas (Quesada, 1990; 1992; 1997: 166-67), se ha

señalado incluso la hipótesis de que hubiera un tipo de exvoto que representara hombres y mujeres con cuchillos, “posiblemente sacrificiales” (Rueda, 2007a). Serían exvotos como la figura de hombre desnudo armado, publicada por Nicolini (1969: 84-87, lam. XIX) o la figura AO2378 (*Ibidem*:173-4 Fig.40) que lleva lo que el autor llama machetes (“coutelas”) de hoja curva (Álvarez-Ossorio, 1941: 156, lam56). También se pueden citar las figuras AO 1364 lam CI (*Ibidem*:107-108) y AO 211 lam XXXIV (*Ibidem*: 57) (FIG. 6.III).

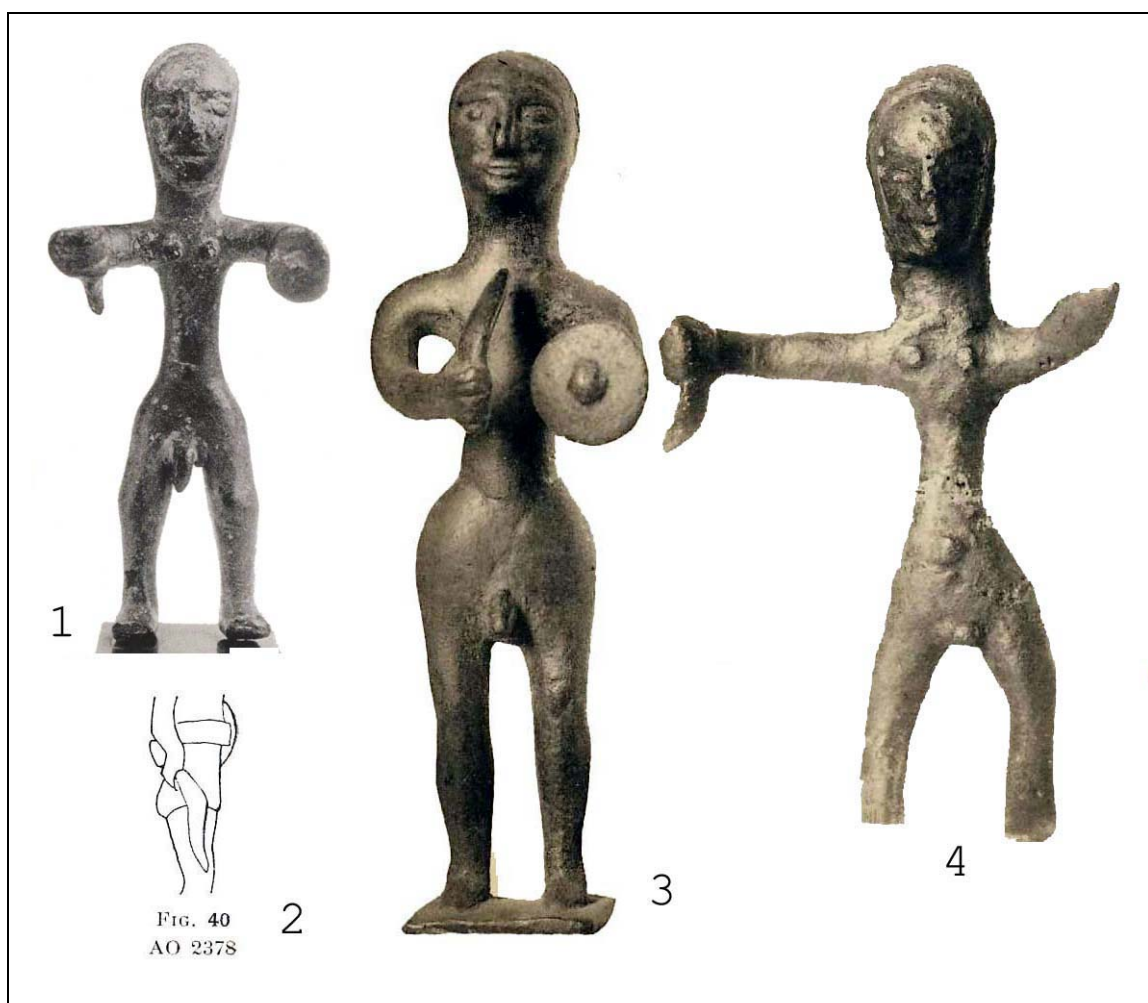


Fig. 6.III. 1. Exvoto con cuchillo (a partir de Nicolini, 1969, Lam XIX. 1); 2. Figura AO2378 (a partir de Nicolini, 1969: 174, Fig. 40). 3. Figura AO 1364 (a partir de Álvarez-Ossorio: 1941: 108, Lam CI); 4. Figura AO 211 (*Ibidem*: 57, Lam XXXIV).

Es indudable que resulta difícil demostrar que sean cuchillos curvos, y más aún que éstos sean la plasmación de un arma con connotaciones sacrificiales más allá de su uso estrictamente militar o doméstico, sin embargo, la hipótesis no puede dejar de considerarse.

Hay que recordar que sí existen armas miniaturizadas que representan claramente cuchillos curvos entre los exvotos localizados en los santuarios. Se han encontrados herramientas de este tipo en el Castellar de Santisteban, en Jaén (Lantier y Cabré, 1917: 108) o en el santuario de La Luz, en Murcia (Mergelina, 1926:18, lam.XI; Ruiz Bremón, 1988a: 234).

Por otra parte, el sacrificio puede hacerse presente de igual manera a través de otros símbolos como la víctima ofrendada. En este sentido, se puede señalar que, al margen de las figurillas humanas, existen exvotos de distintas procedencias que representan animales entre los que se reconocen bóvidos, ovicápridos, suidos o équidos (Álvarez-Ossorio, 1941: lam 134-142; Nicolini, 1977: 156-159; Prados, 1996: 133; Olmos, 2006: 20-21). Es posible que estas figuritas fueran ofrendadas en conmemoración o en sustitución de su sacrificio, como ya se ha propuesto en alguna ocasión (Nicolini, 1968:42; Prados, 1996:142), y como se conoce para los santuarios griegos dónde se documentan exvotos con forma de aves, de ovejas o de lechones, a veces, incluso con inscripciones que recuerdan el nombre del dedicante (Van Straten, 1981: 87).

Lo cierto es que la ofrenda de animales en los lugares de culto ibéricos está documentada a través de los propios exvotos. Se ha constatado la existencia de varias figuras que portan aves, seguramente palomas, en lo que parece ser un gesto exclusivamente femenino (AO173; 1941:52. Lam. 26; Izquierdo, 2006: 129-130) (FIG. 6. IV.1) y, se conoce también la existencia de una curiosa figura masculina (AO 1738; 1941: 136. Lam. 126) que sostiene sobre sus hombros una pequeña cabra a la que sujeta por las patas (FIG. 6.IV.2).



Fig. 6.IV. **1.** Figura AO 173 (a partir de Álvarez-Ossorio, 1941:52. Lam. 26); **2.** Figura AO 1738 (*Ibidem*: 136. Lam. 126); **3.** Cabeza carnero de La Guardia, Jaén, Foto Museo de Jaén.

El papel de los ovicápridos como la más frecuente de las víctimas que son llevadas al sacrificio es de sobra conocida para el mundo ibérico. Se puede citar, por ejemplo, la cabeza de carnero procedente de La Guardia (Jaén) en la que se distingue un brazo humano que lo sujeta por un cuerno constituyendo una posible escena de ofrenda en la que el animal es conducido al sacrificio ataviado con unas bandas que le tapan la frente y el tabique nasal (Chapa, 1980: 901, fig. 4,82) (FIG. 6.IV.3). Entre los exvotos animales de bronce, los ovicápridos también están bien representados.

Junto a ellos, aparece otra víctima tradicional del sacrificio: los bóvidos. No es raro que éstos, además, se reproduzcan con la cabeza gacha, o incluso echados (AO1854, 1941: 148, lam.142) (FIG. 6.V.4), apuntando un rasgo que, como ya se ha indicado, comparten con otras representaciones ibéricas de bóvidos en piedra, tales como los novillos del conjunto de Porcuna, y que pueden estar resaltando una actitud de sometimiento o aceptación propia de los animales que van a ser sacrificados (Chapa, 2006a:163). Esta misma postura la adopta un toro pintado en un *lebes* de Sant Miquel de Liria, sobre cuya cabeza levita la representación de una posible doble hacha en una escena que se ha querido leer en clave sacrificial (Ramos Fernández, 1994-95) (FIG. 6.V.3). También es la actitud que tiene el toro votivo de Ronda, ya de cronología romana pero con un carácter ritual que parece claro si se atiende al *dorsuale* que lleva sobre el lomo y que identificaba a los animales consagrados en sacrificio (Luzón y León, 1971: 246-250) (FIG. 4.I.1). Álvarez-Ossorio, sin embargo, atendiendo a esta postura, los describía como animales preparados para embestir, o para ser uncidos con el yugo como el ejemplar de buey que se conoce en la colección del Instituto Valencia de Don Juan (Moreno Conde, 2006: 524-25. N°2618 Cat.250) (FIG. 6.V.2).

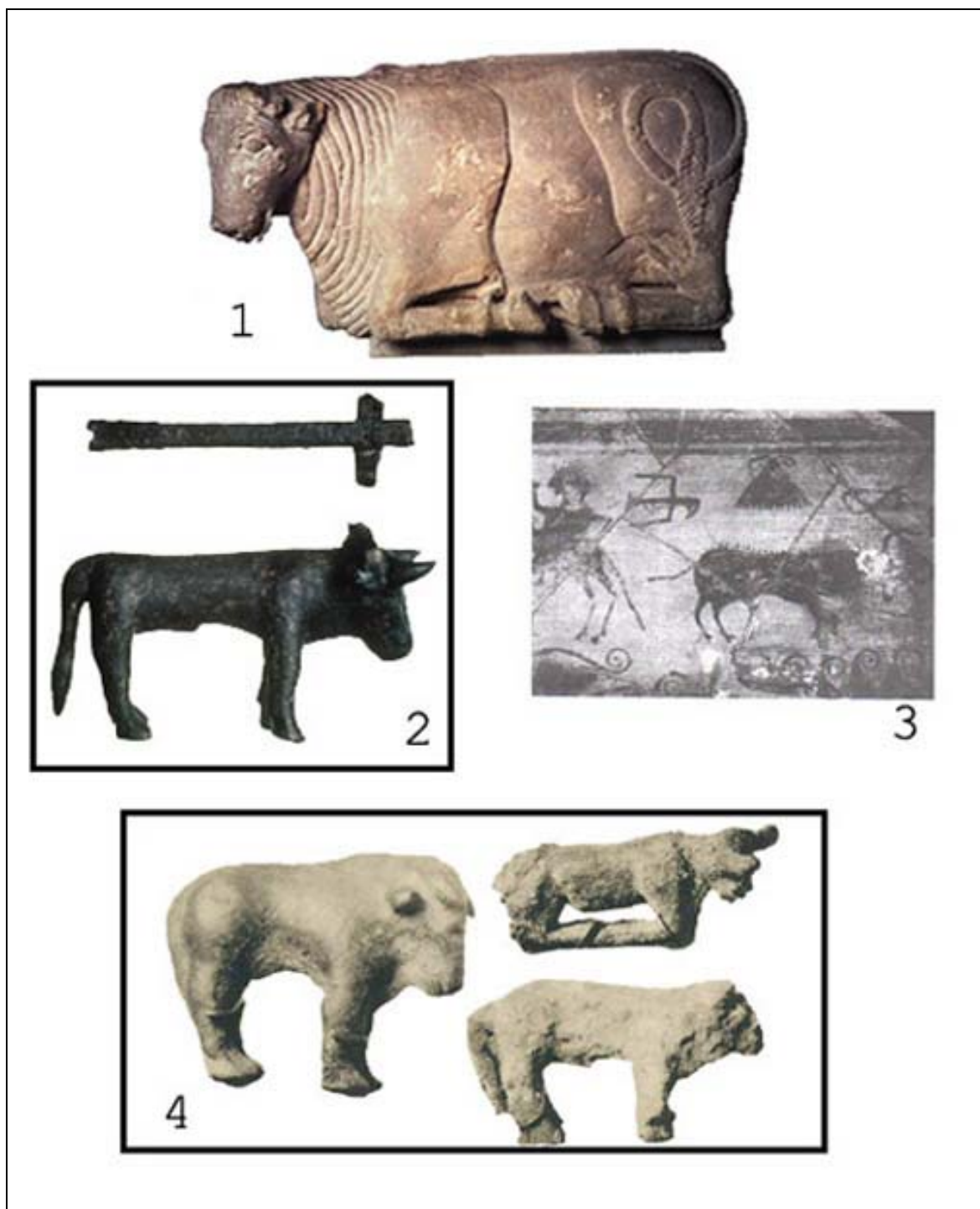


Fig. 6.V. 1. Toro de Osuna (a partir de Olmos, 1999, Fig. 6); 2. Buey de bronce de una yunta de arado votivo de La Bastida de les Alcusses (Valencia) (*Ibidem*, Fig.9); 3. Vaso de Liria (a partir de Ramos Fernández, 1994-95); 4. Exvotos de bóvido AO 1853,1854 y 1855 (a partir de Álvarez-Ossorio, 1941, Lam. CXLII).

La ofrenda de los exvotos animales con relación a su sacrificio debe, por tanto, tomarse en consideración, pero sin dejar de lado otras interpretaciones como aquellas que la asocian más bien a peticiones de fertilidad o de protección para los animales (Chapa, 1980; Jordán *et alii*, 1995; Prados, 1996). De hecho, próximos a esta segunda hipótesis parecen estar los exvotos zoomorfos más abundantes en el ámbito ibérico que son los que representan équidos. Elaborados tanto en bronce como en piedra, en relieve y en bulto redondo, proceden de santuarios como el Collado de los Jardines (Álvarez Osorio, 1941:143-146) o La Luz (Lillo, 1991-2: 141-2), además de otros de origen incierto (Moreno Conde, 2006: 506-523). Los más conocidos son los exvotos de piedra recuperados en el santuario de El Cigarralejo (Cuadrado, 1952; Blánquez y Quesada, 1999), relacionados estilísticamente con otros ejemplares provenientes del Cerro de los Santos (Ruiz Bremón, 1988b:78ss; Jiménez Navarro, 1943). En la zona de Andalucía también se documentan relieves en piedra procedentes de Luque, Córdoba (Cuadrado y Ruano, 1989; Fernández Gómez, 2003), o Pinos Puentes en Granada (Rodríguez Oliva *et alii*, 1983). En general, son representaciones no sólo de caballos, sino de asnos, de grupos de macho y hembra, o de yeguas con potrillos, y algunas yuntas. Todos ellos pueden estar en posición parada o en movimiento y, sin ningún tipo de adorno o cuidadosamente enjaezados (recopilados en Quesada y Tortajada, 1999) (FIG.6.VI).

La diversidad en el contenido y en la forma de representar, así como la existencia de una divinidad vinculada específicamente a los caballos de la que parecen dar fe los diversos relieves del denominado *Despotes Hippon* localizados en la zona del SE y de Andalucía (Marín Ceballos y Padilla Monge, 1997), y cuya relación con los exvotos ya fue señalada por Cuadrado (1956:803ss), parecen vincular más estas figuras con peticiones a un dios tutelar de los équidos. Este hecho no es incompatible con la posibilidad de que la ofrenda a la divinidad de los caballos fuera a base de équidos cuyo sacrificio se sustituyera por el

exvoto que representa a este animal, de especial relevancia y valor en el mundo ibérico, como se ha repetido de forma insistente (últimamente Quesada y Zamora, 2003; 2008; Almagro, 2005), y cuyo uso efectivo como víctima sacrificial es de hecho, aunque no desconocido, bastante infrecuente en todo el Mediterráneo.



Fig. 6.VI. 1. Exvoto del Cerro de los Santos (Ruiz Bremón, 1988b:79); 2. Exvoto de El Cigarralejo (*Ibidem*:80); 3. Exvoto de Pinos Puente (*Ibidem*:78); 4. Exvoto de El Cigarralejo (*Ibidem*:79).

Los exvotos no muestran, por tanto, de forma explícita, el ritual del sacrificio ibérico. Sólo reproducen un número pequeño de gestos (aunque con numerosas variantes), que están reducidos básicamente a actitudes de presentación de una ofrenda o del propio fiel, orante o no, ante la divinidad. Otras actividades que también documentamos entre el repertorio de ritos ibéricos - como el sacrificio - quedan generalmente fuera del conjunto de gestos reproducidos. Por el momento, existe sólo

una excepcional figurilla de bronce conservada en el Museo Arqueológico Nacional (Blázquez, 1983a. fig. 67) y conocida como “sacrificante de Bujalamé” (FIG. 6.VII). Esta pieza procedente del Alto Guadalquivir (Olmos, 2001: 46) representa una figura masculina dispuesta a degollar con un cuchillo curvo un pequeño carnero que se apoya en su rodilla. El personaje va vestido con túnica corta ceñida a la cintura con un cinturón, y peinado con largos mechones ondulantes que le caen por la espalda. La acción se produce mientras el sacrificante apoya la pierna izquierda probablemente en una roca, e introduce la derecha en lo que parecen ser las aguas de un río o un manantial, representadas por unas líneas ondulantes. La presencia del agua en una escena de este tipo ha permitido asociarla a un ritual de *lustratio*, de sacrificio propiciatorio a unas aguas que se pretenden fecundar con la sangre de la víctima (Olmos et al., 1992:146-47).

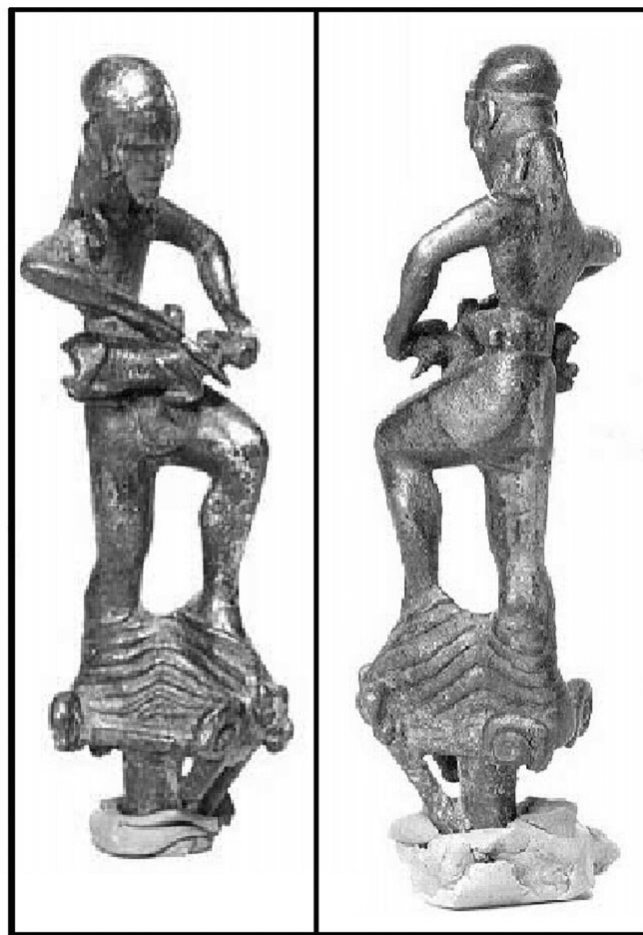


Fig. 6. VII. Sacrificante de Bujalamé (a partir de Olmos, 1999, Fig. 14)

El tipo de la figura es único hasta el momento y su carácter de exvoto no es seguro, pero la forma de plasmar el rito es perfectamente explícita. Esta claridad sigue siendo excepcional y como se ha visto no está presente ni entre los conjuntos escultóricos ni en los exvotos de los santuarios. Tampoco aparecerá cuando a partir de la Época Plena las temáticas de representación se diversifiquen y amplíen abarcando nuevos soportes como la pintura vascular (Santos Velasco, 2003). Los conjuntos cerámicos que configuran los llamados estilos de Oliva-Liria y Elche-Archena son el paradigma de la primera pintura figurada en la que, por primera vez, la cerámica ibérica refleja el mundo animal y vegetal, pero también la figura humana, a través de escenas de diversa naturaleza. La cerámica de Liria, por ejemplo, retrata imágenes que reproducen la vida ideal de la clase aristocrática. A través de una serie limitada de temas se narran escenas venatorias, batallas navales, desfiles, danzas, combates de guerreros, luchas de hombres y fieras... (Bonet, 1995: 443). Por medio de unos vasos que siguen siendo raros y extraordinariamente restringidos, la aristocracia local se exhibe en el marco de la ciudad (Aranegui, 1997).

Aunque parecen representaciones cotidianas se ha insistido en que siguen estando fuertemente impregnadas de simbología e incluso de ritualidad (Bonet, 1995: 443; Aranegui *et alii*, 1997). El hecho de que estén reproducidas es una forma de sublimar estas actividades que no serían profanas para la sociedad ibérica, dónde no se representa lo trivial o lo cotidiano (Olmos, 1996c:91). Sin embargo, tampoco son escenas donde cobre importancia el culto religioso ni siquiera allí donde es más fácil atribuir el carácter ritual, por ejemplo por medio de la música, que está presente a través de los instrumentos. Son más bien ceremonias y festividades colectivas que “revelan la imagen social de la ciudad” (Aranegui, 1997:111-12).

En la cerámica de Elche-Archena, por su parte, la temática parece más claramente religiosa, pero no se muestra en forma de actividades

rituales. En este caso, frente a las actividades de los seres humanos, se insiste más en la representación de las epifanías divinas a través de las imágenes frontales, y en la plasmación de la naturaleza exuberante (Olmos, 1996d; Tortosa, 1997). Las representaciones antropomorfas reflejan aquí la idea de la divinidad, especialmente femenina y puede que vinculada a la Tanit púnica (Ramos Fernández, 1996: 287). En este sentido, Olmos ha señalado cómo el mundo ibérico, por lo menos en época plena, pone el énfasis en la manifestación de la divinidad o en los efectos benéficos de su acción puesta de relieve en el brotar de la naturaleza. Por el contrario, no se insiste en el gesto recíproco del hombre, con el que establece una correspondencia a la generosidad divina, y que sería el de la ofrenda, esencialmente sacrificial. Éste queda sobreentendido (Olmos 1996a: 4-5) y se omite no porque no se produzca, sino porque no se ajusta a los códigos de representación del Sureste de la Península que, en esta zona, están muy arraigados en la tradición fenicia (Olmos, 2001: 48).

Es significativo que la carencia de representaciones explícitas del acto sacrificial se extienda también a un ámbito iconográfico pictórico en el que éstas son relativamente frecuentes: los vasos áticos.

La llegada de la cerámica griega a la Península supone, igualmente, la introducción de las imágenes que se pintan en ella, con cuya presencia se añade un valor simbólico a estas piezas (Sánchez, 1998). Como se ha señalado, es muy probable que los príncipes ibéricos que adquieren los vasos áticos eligiendo unas formas específicas frente a otras, preferentemente las vinculadas con el consumo del vino aunque no haya uniformidad en toda el área, sigan el mismo proceso de selección con las imágenes que en ellos aparecen (*Ibidem*: 206ss). C. Sánchez ha resaltado cómo entre las escenas de la cerámica griega que llegan a la Península en el siglo IV a.C, abundan los temas dionisiacos, las escenas de banquete y aquellas de tipo pónico (Sánchez, 1996; 1998). Por el contrario, los iberos no se inclinan por las escenas de

sacrificio entre el repertorio “ofertado”. De hecho, prácticamente la única representación sacrificial en un vaso griego localizado en la Península Ibérica, procede de la necrópolis de Alcácer do Sal, en Portugal (Rocha Pereira, 1962: 35-36; Trías 1967-68:504; Van Straten, 1988: 66; Rouillard *et al.*, 1988-89: 58-60, Fig. V; Mehl, 2000: 665; Olmos, 2001: 46) (FIG. 6.VIII), fuera de la zona propiamente ibérica. Se trata de una crátera de campana fechada en el primer cuarto del siglo IV a.C. en la que dos personajes con asadores disponen la carne sobre un altar, mientras que un tercer personaje femenino, extiende su brazo izquierdo en signo de invocación. Detrás del altar hay un olivo y dos gradas, posiblemente indicativas de un templo. En los extremos de la escena, a un nivel más elevado que los demás, se encuentran dos hombres, que extienden una mano hacia el ara, “quizás en actitud de religiosa plegaria”. En el fondo cuelgan una guirnalda de hojas y un cráneo de bóvido (Trías, 1967-8: 504).



Fig. 6.VIII. Crátera de Alcacer do Sal. Lisboa. Museo de Belem (a partir de Trías, 1968, Lam. CCLII).

Otro ejemplo de escena sacrificial se encuentra en una crátera inédita de la necrópolis alicantina del Poble Nou, custodiada en el Museo de Villajoyosa (Rouillard, c.p). La escena que representa los preliminares del rito, se ordena en torno a un altar hacia el que un adolescente desnudo conduce un cerdo de gran talla que está adornado con una cinta. Delante del animal, un hombre con barba y vestido con *himation* introduce la mano derecha en un recipiente (*khernips*) que le tiende un asistente. Éste, vestido con manto, porta en la otra mano un *kanoun* o cesta en la que se esconde el cuchillo y los granos de cebada. A la derecha del altar un músico con manto y corona toca la doble flauta (Linant de Bellefonds, inédito).

De forma más indirecta se puede citar también una crátera muy fragmentada procedente del poblado murciano de La Loma del Escorial (Cartagena, Murcia), con una escena incompleta y de lectura dudosa. Se conserva la parte superior de un animal con asta, probablemente un toro, y un personaje masculino coronado de laurel, junto a otro con dos lanzas que observa la escena. Se ha apuntado la posibilidad de que esta imagen fuera un sacrificio en el contexto mitológico de la purificación de Orestes (García Cano y García Cano, 1992: 28-29).

La escasísima aparición de esta temática en el contexto ibérico es bastante llamativa. No se puede dejar de señalar que el momento de máxima difusión de la cerámica ática en la Península, a lo largo de todo el siglo IV a.C, coincide con un período en el que los pintores griegos van relegando los temas sacrificiales así como la representación de procesiones o de imágenes de culto. Por el contrario, cobra importancia una nueva iconografía religiosa más centrada en las fiestas del calendario ateniense que se van incorporando a partir de los comienzos de esa centuria (Metzger, 1951: 377). Aunque este factor, sin duda contribuiría a explicar el fenómeno, no parece definitivo ya que afecta igualmente a los temas de banquete que, sin embargo, gozan de gran popularidad en el mundo íbero (Sánchez, 1996:80).

Parece más probable que la explicación haya que buscarla dentro del propio ámbito ibérico y en relación con la función que tendría la imagen - esta vez la imagen griega - para los íberos. Ricardo Olmos subrayaba cómo el íbero no es un receptor pasivo de imágenes llegadas del Mediterráneo sino un “importador” activo que adopta y readapta en función de sus propias necesidades (Olmos, 1986). Como consecuencia de este proceso, el significado de las escenas griegas debía de variar cuando eran sacadas de contexto. El sentido con el que fueron creadas en Grecia, cambiaría al ser recibidas en Occidente (Almagro Gorbea y Olmos, 1981: 60-61; Sánchez, 1996: 75).

Para los compradores ibéricos que se hacen con los vasos áticos de figuras rojas, con especial éxito en el sur peninsular, las imágenes serían interpretadas en clave funeraria en función del uso que, al menos en un primer momento, se les da a las piezas en la Península. Es posible que para el íbero éstas fueran imágenes que ilustraran su concepción de un Más Allá en el que el difunto sería heroizado a través del vino, la música o la lucha con seres míticos, y al que se le daría la bienvenida por medio de banquetes ultraterrenos (Sánchez, 1998).

Con esta situación, no es extraño suponer que escenas tan “terrenales” y explícitas como aquellas en las que una víctima es conducida al altar, su carne se asa en el fuego una vez inmolada, o incluso se corta y se prepara para ser consumida, no pudieran ser fácilmente releídas desde los parámetros indígenas. Las imágenes de sacrificio tienen sentido en el contexto de los rituales colectivos de la polis griega, donde la ingesta común de carne refuerza los vínculos sociales, y los vasos con este tipo de escenas recuerdan un momento de fiesta ciudadana (Van Straten, 1995). No lo tienen en el contexto de la demanda individual y funeraria de la aristocracia ibérica (Olmos, 1996c: 86), y es probable que no lo tuvieran tampoco cuando los vasos pasan a los contextos de hábitat.

Por otra parte, la forma griega de representar el sacrificio no parece ajustarse bien a los gustos occidentales. Se ha insistido mucho en que la iconografía griega limita la representación del momento preciso de la muerte de la víctima dando preferencia, por el contrario, a los instantes que la preceden o que la suceden en el desarrollo del ritual (Detienne y Vernant, 1979; Vernant, 1981; Durand, 1986:12; Van Straten, 1995:187ss). En la iconografía ibérica, sin embargo, se constata que, aunque como ya se ha señalado, no se cuenta con un repertorio amplio y normalizado de este tipo de escenas, la representación explícita de la muerte no se rehuye. De hecho, es el instante que se elige para representar en la escena del sacrificante de Bujalamé, o en una de las imágenes de la pátera de Tivissa (Olmos *et alii*, 1992: 151) donde el final inminente de la víctima se adivina en la actitud del personaje alado que blande un cuchillo mientras levanta el hocico del animal para estirarle el cuello (FIG. 4. XVII.1).

La representación de la inmediatez de la muerte se repite en escenas posteriores como la del relieve procedente de Estepa (Sevilla), tal vez datable en el cambio de era (FIG. 6.IX.3). La imagen conservada muestra a dos figuras humanas que se disponen a sacrificar un carnero. Una de ellas sujeta al animal por los cuernos mientras éste se resiste. El otro personaje, vestido con túnica corta y ceñido con cinturón, alza el brazo derecho preparado para asestar un golpe con el objeto que empuña en la mano. La izquierda se posa sobre los lomos del animal (García y Bellido, 1949: 404. lam. 405; Chapa, 1986: 111, fig. 37,2). El relieve fue parcialmente destruido en el siglo XIX porque su descubridor consideró obscena la actitud de otras dos figuras que habría en la parte anterior del relieve (Paris 1903: 331-2). Aunque García y Bellido duda de la veracidad de este hecho, Olmos sugiere que se trataría de figuras itifálicas (2001:46), tal vez comparables con las *herma* que se disponen junto al altar en algunas cerámicas áticas.

Con la misma postura del brazo, se puede mencionar también una de las figuras que aparecen en un ara romana conservada en el museo de Antequera, aunque de procedencia incierta (FIG. 6.IX.1). En uno de sus lados menores, un personaje masculino con mandil corto sujeta un toro en dirección al altar que se encuentra representado en uno de los lados mayores. Detrás, otro personaje vestido de la misma forma, levanta los brazos justo antes de descargar el golpe de hacha sobre la víctima. (García y Bellido, 1949: 408).

A pesar de la diferencia cronológica, el interés por plasmar el instante inmediatamente anterior a la inmolación, sin ningún reparo en mostrar el arma del sacrificio, parece estar en el escaso repertorio ibérico de estas imágenes siendo, sin embargo, muy infrecuente tanto en la pintura vascular como en los relieves votivos de la tradición griega.

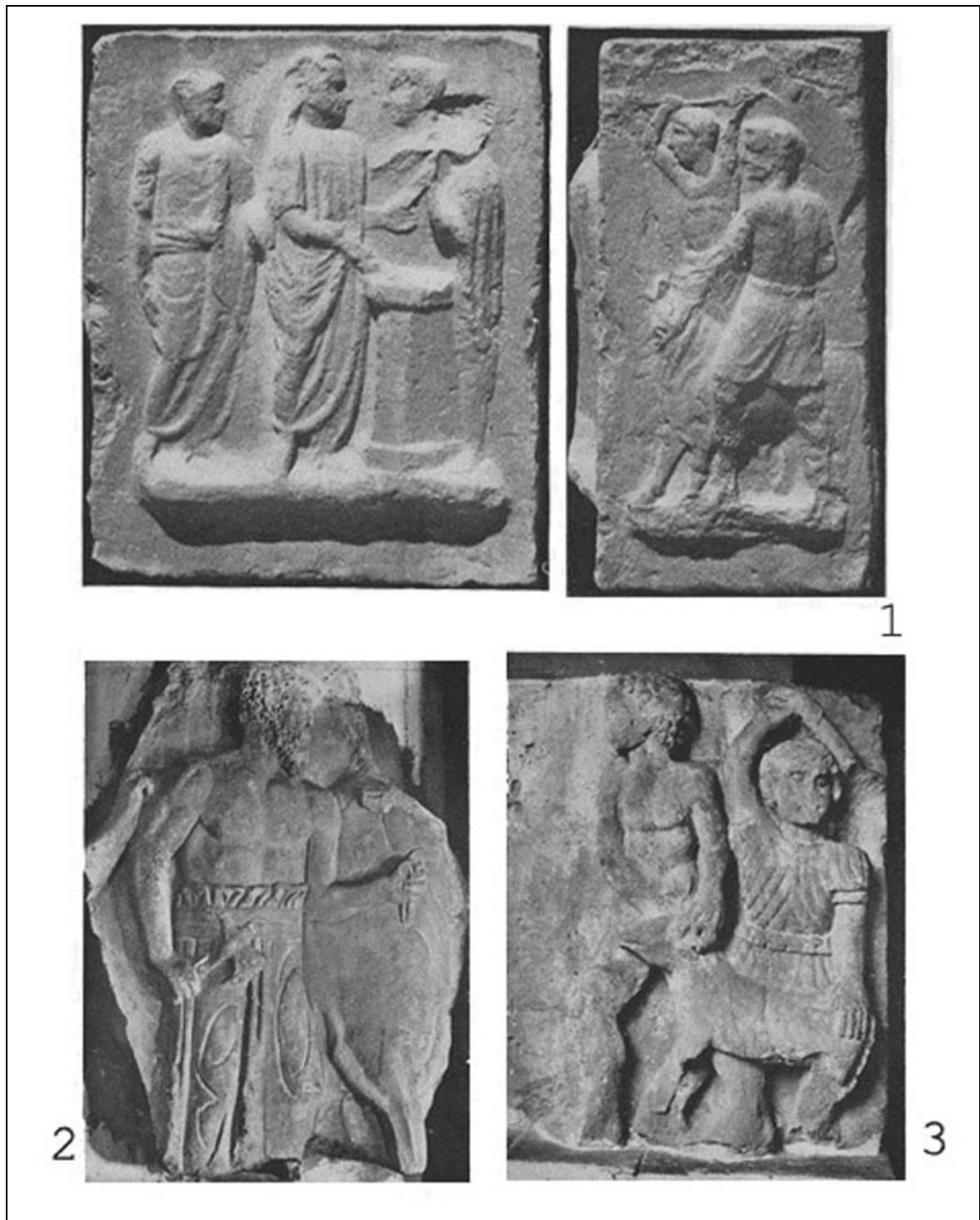


Fig. 6.IX. 1. Ara de Antequera, lados A y B (a partir de García y Bellido, 1949: 290 Lam.408); 2. Relieve de Tarragona (*Ibidem*: 285, Lam.404); 3. Relieve de Estepa (*Ibidem*:285, Lam. 405).

CONCLUSIONES

CONCLUSIONES

Esta Tesis ha pretendido llamar la atención sobre un fenómeno religioso constatado en el ámbito cultural ibérico y compartido de manera prácticamente universal por casi todas las sociedades históricas. Se trata del sacrificio ritual de animales, que se encuentra en la base de la mayor parte de los sistemas religiosos de la Antigüedad.

La Propuesta Metodológica

El estudio arqueológico del sacrificio presenta grandes dificultades, compartidas, en algunos casos, con el resto de fenómenos religiosos, y derivadas, en otros, de la especificidad de este ritual y de sus características en el marco cultural ibérico. Como ya se ha resaltado, caracteriza el sacrificio – en esta Tesis continuamente entendido como sacrificio cruento con víctimas animales – el hecho de que la ofrenda es destruida. El elemento ofrecido no permanece inalterable, de hecho, desaparece o se conserva sólo a partir de unos restos transformados. Es inherente al acto religioso que, el que es su principal indicio, varíe en sus condiciones originales. Por eso, al tratar de estudiar este ritual, ha sido imprescindible valorar este aspecto que crea necesidades especiales.

Para inferir un sacrificio, no contamos con la evidencia de la ofrenda sacrificial intacta (como se puede inferir una ofrenda de la existencia de un exvoto o de una inscripción votiva p.e). Por tanto, habrá que recurrir más bien a la localización de elementos que puedan remitir al rito, al margen de la ofrenda. En este trabajo esos elementos se han buscado tanto en los espacios en los que se han celebrado actividades relacionadas con la ceremonia, como en los objetos vinculados a ella, bien porque son desechos del sacrificio (incluidos restos óseos de la víctima), bien porque se utilizaron o estuvieron presentes en el rito. Estos dos elementos interrelacionados, contextos y objetos, constituyen

el centro de la propuesta metodológica, en torno a la cual se vertebra el estudio material del ritual.

Para el primero de los ejes, los espacios del sacrificio, hay que señalar que, como forma de facilitar el estudio, los espacios han sido divididos siguiendo una hipotética secuencia temporal de gestos y acciones generales, que parecen comunes dentro de la variedad de procedimientos. Esta secuencia arranca con los preliminares del rito, pasa por el *climax* de la ejecución, y termina con las acciones posteriores a la inmolación de la víctima.

En cuanto al segundo eje, referido a los objetos que intervienen en el ritual, remite, en este caso, a un conjunto de categorías diversas que van desde vestimentas y elementos de adorno, a utensilios, elementos de arquitectura ritual, iconografía o restos de fauna. En este caso se han aglutinado en tres capítulos distintos: uno dedicado a objetos y utensilios, otro en el que se individualiza el registro óseo y un último dedicado al repertorio iconográfico.

Además de la posible identificación del registro asociado a las prácticas sacrificiales, es imprescindible poder contar con herramientas capaces de dar sentido a los datos recopilados. Ante las carencias de la Arqueología para gestionar estos datos, se puede recordar cómo, desde la Ciencia de la Religiones se ha insistido en la validez del llamado método comparativo, por el que se establecen analogías y nexos de unión entre fenómenos religiosos de distintos contextos culturales. Se trata de un método controvertido que ha caído con demasiada frecuencia en abusos y excesos a la hora de fijar los límites de la comparación, provocando su descrédito en algunos sectores de la investigación. Sin embargo, manifiesta una serie de elementos que deben tomarse en consideración y que lo hacen aceptable en esencia.

Una premisa básica para el método comparativo es la asunción de la existencia de elementos universales transculturales que permiten establecer paralelismos, en este caso en el ámbito de lo religioso. Desde la Arqueología, los elementos universales presentes en las distintas culturas también forman parte del discurso necesario para poder avanzar en la generación del conocimiento. La dificultad residirá en establecer hasta qué punto estos elementos pueden ser reconocidos a través del contexto material, y conectados con las prácticas religiosas de sacrificio.

Si es posible establecer analogías dentro del ámbito de la religión, no se puede dejar de valorar las condiciones en las que se encuentran los términos de la comparación. En el caso de las culturas de la Protohistoria mediterránea, el proceso no se realiza sobre entidades culturales independientes y desvinculadas entre sí. Los términos de la comparación no son en ningún caso productos “puros” y frontalmente antagónicos. Por el contrario, están repletos de elementos de sustrato comunes y de influencias continuas que caracterizan su propia esencia.

La mezcla condiciona y redimensiona las posibilidades de análisis, pero no las anula. Menos aún si se toma en consideración el papel que, en la configuración identitaria de las culturas estudiadas, tiene el fenómeno sobre el que queremos comparar. Como instrumentos que aglutinan y otorgan componentes de autodefinición, los rituales son elementos válidos de comparación que pueden ser relativamente bien individualizados y enfrentados. Los mismos elementos que en la Antigüedad convertían el rito en una herramienta con determinadas funciones políticas y sociales, facilitan hoy su estudio y valoración.

El Corpus de Datos: Espacios, Instrumentos, Conjunto Faunístico y Repertorio Iconográfico

El ritual del sacrificio animal ibérico es por tanto, analizado en esta Tesis siguiendo las pautas marcadas. El objeto de estudio está definido pero es difícilmente reconocible en el registro. No se estudia un producto manufacturado, o una construcción humana. Se buscan acciones – con las características de las acciones de tipo ritual – a través de los resultados materiales que producen, que somos capaces de identificar y que se han conservado arqueológicamente.

El bloque central de este trabajo lo constituye el corpus de datos que aporta información sobre el rito, porque está constituido por los elementos materiales que estuvieron implicados en las acciones del sacrificio.

1. Espacios

El primer grupo de datos se refiere a aquel procedente de los contextos en los que se lleva a cabo la ceremonia. Para facilitar el estudio se han dividido los espacios en función de las actividades que se podrían haber realizado en ellos, aún a sabiendas de que es posible que algunos albergaran varias de estas actividades sin que sea imprescindible una separación tajante.

El trabajo se ha centrado en primer término, en los lugares en los que se inmola a la víctima, que cuentan con un elemento fácil de individualizar aunque no siempre de identificar: el altar. Su presencia de forma habitual, aunque no completamente obligatoria, proporciona al espacio en el que se produce la inmolación, un dispositivo característico que resulta uno de los pocos relacionados de forma más o menos exclusiva con actividades sacrificiales.

El conocimiento que tenemos de esta materia para la Cultura Ibérica no permite establecer una exhaustiva tipología de altares, pero sí apuntar grandes grupos de estructuras con esta posible función.

En un primer grupo se han englobado los llamados altar-hogar, estructuras de tipo altar que fueron asociados al culto a partir de los *autel-foyer* conocidos en el sur de Francia (Moneo, 1995: 248; Almagro y Berrocal, 1997: 573; Almagro y Moneo, 2000: 132; Moneo, 2003), y que reunían una serie de características especiales en cuanto a su decoración y su asociación a elementos litúrgicos. Sin embargo la uniformidad francesa no es compartida por los ejemplos que conocemos en la Península, mucho más variados. Sí reúnen, en cambio una serie de criterios propios que pueden relacionarlos con contextos rituales y diferenciarlos de los hogares ordinarios. Así existen diferencias en sus dimensiones, relativamente más grandes, y en su preparación, más cuidada, en su significativa situación central a pesar de su tamaño, y en su vinculación con otros indicios rituales como posibles betilos, inhumaciones infantiles o depósitos de fauna.

La segunda categoría se refiere a otro elemento con el que éstos están relacionados a menudo. Son las llamadas mesas de ofrenda que parecen más bien dispositivos auxiliares, aunque se encuentran estrechamente vinculados con un fuego o un hogar.

Ambas categorías se presentan principalmente en contextos de hábitat, algunos en “edificios singulares”, donde parecen estar relacionados con cultos de tipo doméstico y familiar. Se trata de un fenómeno bien conocido en el mundo ibérico, por el que son habituales los espacios de culto dentro de los contextos de hábitat, integrados perfectamente en la estructura urbana y poco diferenciados de los espacios “ordinarios” de habitación.

Independientemente de la naturaleza de los dioses a los que se destine y de su posible “filiación” con elementos indoeuropeos, como se ha señalado (Almagro y Moneo, 2000:132), se pueden sugerir algunos elementos sobre el tipo de ritual que se desarrollarían en los altares-hogar. Es posible suponer que el rito se ajustara a las características del espacio en el que se celebra. Si el momento nuclear de la consagración en el altar debe realizarse en un espacio interior, no mucho más grande que las casas habituales, se puede deducir un culto destinado a un número reducido de personas, en consonancia con las necesidades de los cultos familiares. Es posible que el rito contara con un número pequeño de participantes, o que el instante central estuviera restringido a determinados individuos, como el cabeza de familia o incluso algún tipo de oficiante especialista.

Igualmente puede pensarse que, en estos contextos, los animales sacrificados corresponderían preferentemente a individuos de talla pequeña o mediana (ovicápridos, lechones, aves...), como son, por otra parte, los documentados en las inhumaciones de animales bajo el pavimento. Quedarían excluidos especies como los bóvidos o los équidos.

Es muy posible que el rito incluyera libaciones de algún líquido sobre el fuego (sangre, vino, leche, agua...) y que, en general, respondiera a ritos domésticos con las características que tenía, por ejemplo, el sacrificio a los Lares familiares que se realizaba en el hogar romano.

Los casos ibéricos de altares-hogar tienen cronologías diversas. Los ejemplos más antiguos se concentran, hasta el momento, en torno a la desembocadura del Ebro y en la zona Noreste (los de la Moleta del Remei en Alcanar, Tarragona, se datan entre el s. VII y el s.V a.C, los de La Escudilla en Zucaina, Castellón, en el s. VI a.C; Más al norte en la provincia de Barcelona los ejemplos de Alorda Park en Calafell, y de la

Peña del Moro en Sant Just Desvern, en el s. V-IV a.C.). Esta dispersión se ha asociado al efecto de los influjos indoeuropeos en los cultos de esta zona. Hay que destacar igualmente, que el Noreste es la región en la que se documenta mayor cantidad de inhumaciones infantiles y de deposiciones animales, al menos en poblado. Ya que es éste uno de los principales criterios para reconocer estos hogares como posibles altares, no es imposible que se documentaran también más hacia el sur y que pasen desapercibidos ante la carencia de elementos para otorgarles connotaciones religiosas. De hecho y aunque de manera más escasa, también encontramos ejemplos con cronologías más recientes y una ubicación más meridional (edificio del Perengil, s. III-II a.C.) e interior (Cerrón de Illescas, Cerro de las Cabezas de Valdepeñas).

Con más posibilidades de ser adscritos a estructuras de tipo cultual, se han agrupado una serie de altares cuyo aspecto externo remite a ejemplos conocidos en todo el Mediterráneo y que muestran un mayor esfuerzo por ser “monumentalizados”. En esta categoría se incluyen aras paralelepípedas de tipo grecolatino, que pueden contener un pequeño fuego o un receptáculo para libaciones. En la Península se asocian claramente a cronologías tardías y a yacimientos con evidente influencia helenística y romana (Mas Castellar de Pontós, s. II a.C., Torreparedones, s. III-II a.C., Azaila).

Igualmente dentro de este grupo de altares de tipo mediterráneo, merecen una mención especial por sus características en la Península, aquellos habitualmente denominados como de tipo “lingote chipriota” o “piel de toro”. En numerosas ocasiones se ha subrayado ya la importancia religiosa de un motivo cargado de un simbolismo sacro evidente, y presente en soportes y contextos variados. En este trabajo, interesa resaltarlo en tanto figura que aparece en estructuras de combustión, siendo un fenómeno que no se documenta en el mundo oriental (Marín Ceballos, 2006: 51).

Los altares con forma de piel de toro parecen dispositivos que soportarían un fuego con connotaciones de tipo cultual. Se conocen a partir de época Orientalizante y los que se han documentado por el momento en época ibérica, coinciden en una cronología alta del siglo V a.C.

Hay muchas incógnitas sobre el significado y la advocación del culto que podrían albergar, pero parece indudable que estas estructuras acogen un tipo de práctica religiosa más elaborada y compleja que las que se vinculan a los altares-hogar. Se podría recordar, por ejemplo, el hecho de que se encuentran en edificios con una mayor compartimentación interna en la que además del espacio del altar, son corrientes una serie de habitaciones anexas con dispositivos auxiliares.

Si como parece deducirse de lo sugerido en los últimos años, se acepta la relación de estos altares con los bóvidos, en tanto símbolo de la divinidad o como animal sacrificial, se añaden, además, una serie de perspectivas de estudio que pueden apuntarse.

No es una novedad resaltar el fuerte papel simbólico y religioso que los bóvidos parecen tener en el contexto ibérico y su arraigo profundo en el ámbito peninsular. El toro está asociado al culto a Hércules, y a divinidades como Baal o Tanit, además de poseer connotaciones vinculadas a la fuerza y el vigor, la plenitud o la fecundidad. La existencia del conocido mito de los bueyes de Gerión y la consideración de las vacas como animales sagrados que confirma Diodoro Sículo (IV, 18, 3), apuntan en la misma dirección (Llobregat, 1981; Chapa, 1986:155-56; Delgado, 1996; Almagro Gorbea, 2002).

Además de su prestigio simbólico, los bóvidos como animal sacrificial son una de las víctimas más valiosas, y su ejecución ritual tiene un sentido muy específico. El sacrificio de un bóvido es una ofrenda cara, difícil de sufragar por una sola persona y en situaciones de culto ordinario (Jameson, 1988: 94-95). En consonancia con esta

observación, conocemos por las fuentes escritas numerosos casos que asocian este tipo de animales a rituales de carácter comunitario y extraordinario. Los sacrificios de bóvidos corresponden a ritos importantes para comunidades grandes, que pueden alcanzar incluso el nivel de organización estatal, más que para individuos particulares o para grupos familiares. Son las víctimas que se ofrecen a un dios de evidente carácter político como es Baal, las que sirven para consagrar a los sacerdotes israelitas, o las que procesionan y se sacrifican en ceremonias poliadas como las Panateneas atenienses.

Aunque en un plano distinto al del sacrificio, se podría recordar cómo el carácter colectivo del simbolismo de los bóvidos ha sido observado para la cultura Ibérica. A partir de las primeras esculturas ibéricas de toros, documentadas en torno a la desembocadura del Segura y el valle del Vinalopó, Chapa indicaba cómo, a pesar de la falta de información sobre su emplazamiento original, parecen proceder no tanto de tumbas individuales, como de monumentos que dominan necrópolis o recintos sagrados (Chapa, 2006b: 94). Las esculturas no estarían destinadas a la protección de un individuo en exclusiva, sino al servicio de los intereses de un grupo.

Por otro lado, este conjunto de esculturas tiene una serie de particularidades que conviene resaltar ya que quizá puedan responder a un papel especial de estas piezas en determinados rituales. Hay que recordar que muchos de estos toros tienen espacios huecos en ambos lados de la cabeza, destinados sin duda a introducir en ellos elementos postizos a modo de cuernos o de orejas. Se percibe en ejemplares como los toros de Villajoyosa, Monforte del Cid, o del Parque Infantil de Tráfico de Elche (FIG. 4. III). Algunos, además, tienen en la frente un rebaje para colocar placas de adorno con una forma que, significativamente, recuerda la de lingote chipriota (FIG. 4.I).

Se ha observado también (Chapa, c.p.) que las esculturas presentan el cuerpo hueco, dejando en su interior un espacio vacío cuya función se desconoce pero que podría estar relacionada con algún tipo de depósito de ofrendas (FIG.4.III.2). Todos estos indicios refuerzan la idea que atribuye a los bóvidos un papel religioso destacado en el contexto ibérico, con una relevancia particular dentro de ceremonias rituales complejas.

En definitiva, es posible que pueda hablarse de una oposición entre un culto de tintes domésticos, más relacionado con la religiosidad privada o familiar que se manifestaría a través de ritos ante el fuego del hogar, frente a otro tipo de rituales celebrados ante los altares con forma de lingote, de carácter más público, hechos en nombre de un grupo amplio, con un papel preponderante de los bóvidos y probablemente dirigido por especialistas. Así como el primer tipo puede tener una perduración en el tiempo, por los datos que conocemos actualmente, el segundo se restringiría a un momento concreto y mal conocido del Ibérico Antiguo, que quizá haya que poner en relación con el surgimiento de poderes que buscan su legitimación en el mundo oriental, y que adaptan un tipo de ritual arraigado en la Península a una parafernalia con elementos formales importados.

Otro tipo de altar que ha podido ser individualizado, es el altar ctónico, conocido en los contextos griegos con el nombre de *bothros* y destinado al culto de divinidades con connotaciones subterráneas o telúricas. Se trata de hoyos o estructuras excavadas en el suelo que se relacionan con rituales asociados a dioses de la tierra, en los que la libación tendría un papel central.

Hay que destacar que los ejemplos ibéricos de este tipo mejor documentados, se encuentran en la zona SE – en los santuarios de La Encarnación y La Luz en Murcia, en algunas dependencias del Castellet de Bernabé en Liria y de La Alcudia de Elche – . Además, a excepción

del recinto del Castellet de Bernabé que parece proporcionar una cronología del s. V a.C, los demás son dependencias que se datan en época helenística (la cámara subterránea de La Alcudia se incorpora a la habitación tras una remodelación del edificio a fines del s. III a.C (Ramos Fernández, 2001:118), en La Encarnación el posible altar se sitúa bajo el pavimento del templo B de época romana, aunque tiene un uso anterior (Ramallo y Brotons, 1997), y en La Luz parece datarse en el s. II-I a. C (Lillo, 1993-94).

Parece que, como han señalado ya los excavadores de algunas de estas dependencias, estamos ante estructuras para el culto de alguna divinidad femenina, asimilable a diosas mediterráneas (Tanit, Démeter, Perséfone) con atributos telúricos o infernales, estrechamente relacionadas con la naturaleza, la fecundidad y el germinar de la tierra. No sabemos si se trata de una divinidad propiamente ibérica, que el marcado influjo púnico en la zona de la Contestania reviste de rasgos formales importados, o si estamos ante el culto de estas diosas propiamente dichas. En cualquier caso, es bien conocida la presencia de una divinidad femenina a partir de época ibero-helenística, que puede rastrearse por ejemplo en las representaciones de la cerámica de Elche, en las terracotas con forma de cabeza femenina o en las figuras de diosas curótrofes (Marín Ceballos, 1987; Olmos, 1992b:35ss; Olmos, 2000-2001: 367-368).

Como se ha indicado, en el culto de las divinidades de este tipo, tienen un papel importante los ritos de libación, fundamentalmente de sangre, de leche o de agua, que se verterían en la tierra a través del *bothros*. Puede recordarse como los análisis realizados en el supuesto altar de La Encarnación, han detectado indicadores bioquímicos de leche, miel y ofrendas vegetales (Ramallo y Brotons, 1997: 265). Pero tampoco puede descartarse que los altares acogieran ofrendas cruentas de animales. Así se documenta en ceremonias eminentemente agrarias como las Tesmoforías atenienses en honor a Démeter, en las que es

sabido cómo se arrojaban al altar cerdos jóvenes aún vivos. En este sentido se han interpretado los depósitos de lechones del santuario de La Luz (Lillo, 1998a: 130).

Si los espacios de inmolación se identifican a partir del altar, otros espacios relacionados con el sacrificio pueden detectarse también a través de variados indicios. Tras la ejecución del animal en las inmediaciones del altar, a los restos de la víctima se les dispensa un tratamiento específico que puede formar parte de la ceremonia y que podemos documentar con más claridad cuando éstos son enterrados. El siguiente grupo de espacios sacrificiales se ha relacionado con los ámbitos en los que quedan los restos de estas actividades.

Los depósitos de fauna pueden ser el resultado de sacrificios que hayan incluido o no, un posterior consumo de la carne de las víctimas, pero ni el carácter religioso del depósito, ni las prácticas de consumo, son fáciles de reconocer. La consideración de algunos parámetros, en cambio, puede ayudar a hacer estas distinciones. En general, habrá que hacer una valoración conjunta del tipo de estructura en la que se colocan los huesos (continente), y de la naturaleza de los restos en sí mismos, además de su asociación a determinado tipo de ajuar (contenido). Los estudios arqueozoológicos de los restos óseos, por su parte, serán el criterio fundamental para detectar prácticas de consumo y patrones rituales.

Siguiendo estas pautas, se ha establecido una división de los depósitos de fauna que se han identificado como sacrificiales, distinguiendo en primera instancia los restos que han sido consumidos de los que no, ya que se ha considerado un elemento suficientemente significativo en el ritual.

En lo que se refiere a restos de consumo se pueden establecer lo que hemos denominado “Depósitos rituales”, para los que se detecta un

esfuerzo por seleccionar y colocar los restos, “Fosas votivas”, en las que hay una selección de objetos votivos aunque no se puede documentar una colocación de los elementos, “Contextos funerarios”, relacionados con los ritos celebrados en las necrópolis y “Deposiciones sin estructura contenedora”.

Ajustadas a la primera categoría de deposiciones de restos de consumo, se sitúan las inhumaciones de animales bajo el pavimento de los ámbitos domésticos ibéricos. Su carácter ritual parece claro aunque su procedencia como restos de un banquete o comida comunitaria es más dudosa. Pueden apoyar la hipótesis, sin embargo, algunos indicios señalados, como la documentación en ellos de marcas de carnicería, la presencia, no menor, de individuos en edades adecuadas para el óptimo aprovechamiento de su carne, y la presencia de partes esqueléticas (recurrentemente cráneo y pies) que remiten a un claro proceso de descuartizamiento y despiezado.

A la vista de estos datos puede sugerirse un tipo de ritual en el que los animales son sacrificados, consumidos y enterrados, probablemente en ceremonias domésticas relacionadas con los altares-hogar.

En cuanto al segundo tipo de depósitos - las fosas votivas - , incluyen estructuras subterráneas donde se acumulan objetos votivos, entre los que puede haber restos de animales consumidos. Las acciones que originan este tipo de depósitos, responden a diversas motivaciones rituales, que van desde la ofrenda de productos alimenticios que se precipitan al vacío como parte del rito, hasta la ocultación secundaria tras la exposición de las ofrendas en fosas construidas específicamente (*favissae*), o la gestión de los desechos de banquetes comunitarios dentro de contextos religiosos.

Otro tipo de rituales que incluyen el consumo y la deposición de animales sacrificados, son los que se celebran con ocasión de las

honras fúnebres. Los depósitos que originan, se tratan en el tercer tipo de este bloque. En ellos, el carácter ritual es más sencillo de atribuir, ya que no se deduce de los propios depósitos sino de su presencia en necrópolis. No ocurre así con la procedencia de las acciones que los configuran. Aunque es indudable la existencia de sacrificios en los ritos funerarios, es problemático distinguir bien si los restos tienen su origen en algún tipo de banquete o ceremonia de comensalidad, o si provienen de ofrendas de comida depositadas en las tumbas como regalo al difunto.

No ayuda en el análisis, la muestra de restos faunísticos que conocemos para el ámbito funerario ibérico. A pesar de la cantidad relativamente abundante de necrópolis excavadas, la atención a los restos óseos y la publicación de estudios de fauna, está dejando de ser una excepción sólo de forma reciente.

Para terminar, se tratan los restos depositados sin haber sido consumidos. Por lo que conocemos en otros contextos culturales, son más infrecuentes y se relacionan con situaciones extraordinarias para la comunidad o con la expiación de pecados. Para reconocerlos, el principal criterio es faunístico y se refiere a la situación de los restos en conexión anatómica y a la presencia de esqueletos prácticamente completos. En general son espacios sacrificiales difíciles de establecer y en los que cobra especial protagonismo la valoración del contexto de aparición.

2. Instrumentos

Al margen de los contextos sacrificiales, el segundo pilar sobre el que debe apoyarse el estudio arqueológico del ritual será el de los instrumentos, herramientas u objetos litúrgicos de diversas clases que se emplean en su condición de útiles imprescindibles para ejecutar las acciones que el rito requiere. Serán desde elementos de la indumentaria

de los oficiantes, hasta cuchillos o recipientes necesarios para completar los gestos del sacrificio.

En el trabajo, se han recuperado en primer lugar elementos para distinguir externamente a los protagonistas del ritual: la víctima y el oficiante. Se trata de ciertos atributos o adornos, muchas veces compartidos con el resto de las culturas mediterráneas, que es posible reconocer a través de la iconografía. Ésta es igualmente importante para detectar una parte intangible de la ceremonia litúrgica, constituida por la música, los sonidos y las plegarias que cumplen un papel funcional. La presencia iconográfica de instrumentos musicales, especialmente de viento, documenta la importancia de estos elementos en los contextos sagrados.

Pero si hay algún objeto imprescindible en el escenario de un sacrificio religioso, es la herramienta con la que se procede a la ejecución de la víctima. Se trata sobre todo de cuchillos, aunque también pueden emplearse hachas, espadas u otros elementos cortantes, variando en función del tipo de animal o de rito realizado.

Para el contexto Ibérico, el cuchillo afalcatado, un utensilio lleno de connotaciones simbólicas y formalmente parecido a la *macháira* griega (Quesada, 1997:165-68), presenta indicios para pensar que se trataría del arma sacrificial más importante, aunque no tendría este uso en exclusiva.

En numerosas ocasiones se ha señalado como estos cuchillos aglutinan una serie de connotaciones prestigiosas, en gran parte derivadas de ser uno de los primeros elementos vinculados al metal de hierro en la Península. Quizá, de la misma manera y propiciado por lo anterior, se cargan de contenido sagrado y ritual. Así parece deducirse de su presencia en tumbas desde época orientalizante, contextos en los que son bien conocidos, y más significativamente para el caso que aquí

se define, de su documentación también en ambientes culturales de santuarios, en su carácter tanto de elemento funcional, como de exvoto miniaturizado.

En época ibérica se generalizan y “vulgarizan”, en un proceso de normalización que probablemente extiende también su uso. Este proceso, sin embargo, no equivale necesariamente a su desaparición como utensilio litúrgico, tal como parece deducirse del repertorio iconográfico ibérico que lo representa en escenas como el relieve de banquete y sacrificio de Pozo Moro, el sacrificante de Bujalamé, y quizá en algunos exvotos del Collado de los Jardines.

Otro de los elementos que tiene una vinculación estrecha con el sacrificio y, más concretamente, con la comensalidad posterior, es el llamado asador, utilizado para poner la carne en el fuego. Un gran número de los hallazgos conocidos para la Península está descontextualizado, y la mayor parte de los que sí se han encontrado en excavación arqueológica proceden de necrópolis orientalizantes o del interior peninsular (Almagro Gorbea, 1974, últimamente Armada Pita, 2005). Para el ámbito ibérico, en cambio, es llamativo que los hallazgos –mucho más escasos– proceden sobre todo de los entornos domésticos, y se repiten de forma recurrente en recintos donde se acumula gran cantidad de material que puede atribuirse a parafernalia litúrgica.

No sabemos si estos objetos juegan un papel efectivo en la manipulación de la carne, aunque algunos indicios permiten cuestionarlo. El uso del bronce para su fabricación, su escasa asociación a restos animales o a estructuras de combustión, junto a su existencia como posible exvoto miniaturizado, induce a pensar que en época Ibérica los asadores son más un elemento connotado de simbolismo religioso, que un utensilio con uso práctico en la comensalidad. Es posible que estos elementos se acumulen y se conserven junto a otros instrumentos votivos a la manera de *sacra* u

objetos sagrados, que perduran en el tiempo como memoria de ritos antiguos.

El fenómeno por el que ciertos objetos litúrgicos se mantienen en uso durante varias generaciones, estaría reflejando una tendencia arcaizante, frecuente en los comportamientos religiosos, y ya reconocida en el mundo ibérico a través de elementos como el timiaterio de La Quéjola (Blánquez y Olmos, 1993), un recipiente para libaciones como es la Dama de Galera, (Chapa y Madrigal, 1997; Olmos, 2004: 230), o determinados vasos que se manipulan para ser reutilizados con una nueva función ritual, como el *guttus* en forma de toro de La Alcudia readaptado para ser usado como pebetero (Ramos Fernández, 2000-01: 123).

Como ha indicado R. Olmos (2004; 2005), este proceso permite establecer un vínculo con el pasado, fuente de inspiración y de legitimidad religiosa. Además del prestigio de lo antiguo, estos objetos, llegados a través del comercio mediterráneo, tienen la atracción de lo exótico, lo lejano, “lo que ha viajado”, en palabras del autor.

El comercio mediterráneo aporta objetos llenos de mensajes, pero además introduce una serie de productos que, desde el punto de vista estrictamente funcional, responden a un uso religioso altamente especializado, muchas veces sin precedentes previos. La parafernalia litúrgica eclosiona a partir de la época orientalizante y sirve de modelo para la que se usará en el período ibérico. Así, se puede comprobar en un repaso, por ejemplo, a los recipientes que se destinan a la realización de determinados gestos en el rito como son la libación o la quema de perfumes y que constituyen otro de los bloques del capítulo.

No sabemos en qué medida el uso de estos objetos indica también una transformación de las características del ritual. Es evidente que, en efecto, se incorporan nuevos elementos –seguramente perfumes o

música p.e- o que, al menos, a través de instrumentos específicos, se da mayor entidad a acciones probablemente ya conocidas – cuchillos de hierro para inmolar, recipientes determinados (vasos plásticos) para libar o purificarse...- Las imitaciones que hacen los íberos de algunos vasos en momentos avanzados, hablan de la aceptación de los elementos foráneos que seguramente han generado nuevas necesidades en la práctica religiosa.

Pero por otra parte, la conocida tendencia ibérica a adaptar lo que llega de fuera a las necesidades internas, no puede descartar un empleo diferente de los objetos, de aquel con el que fueron concebidos originalmente. Se ha propuesto, por ejemplo, cómo las conocidas terracotas con forma de cabeza femenina funcionarían en ámbito ibérico como imagen de culto antes que como pebetero.

Un campo como el del rito, que no se caracteriza por su rápida transformación, podría aportar un gran conocimiento sobre la religiosidad a partir de la individualización de los utensilios empleados en él, pero, como muchas otras veces, la parafernalia litúrgica ibérica es reconocible a través de los objetos que documentamos también en otros ámbitos del Mediterráneo, pasándonos desapercibidos el resto de elementos rituales. Una excepción en este sentido que conviene resaltar, la constituye el llamado vaso caliciforme que parece un utensilio característicamente ibérico y que la iconografía sitúa explícitamente en contextos culturales, como se ha resaltado, con un papel destacado en las prácticas de libación y de ofrenda.

3. Registro de fauna

Otro de los capítulos de esta Tesis, está constituido por la valoración del registro óseo, entendido como uno de los pilares para los estudios sacrificiales, ya que los huesos se configuran como los restos más evidentes de la ceremonia.

Las posibilidades de los datos de fauna convierten los trabajos arqueozoológicos en una herramienta de primer orden en los estudios de carácter religioso, si bien la disciplina no se ha desarrollado tradicionalmente en este sentido. En este caso, el estudio óseo se aborda desde el punto de vista ritual, en la convicción de que la información arqueofaunística es capaz de clarificar aspectos relevantes del rito. Elementos como las características de la víctima ejecutada en cuanto a especie, sexo o edad, la determinación de su aprovechamiento cárnico o no, o qué uso se le dio a los restos después de la ejecución, son datos imprescindibles para el conocimiento eficaz de las prácticas de sacrificio. También son estos tres bloques los que han servido para articular el capítulo.

La realidad de la información faunística que tenemos actualmente en el ámbito ibérico, no permite todavía hacer inferencias generales y detalladas desde este punto de vista. Carecemos de suficientes informes de fauna en contextos culturales y resultan difíciles de comparar entre sí por la variedad de metodologías empleadas y de formatos elegidos para la presentación de los datos.

Por esto, además de insistir en lo imprescindible de los análisis de fauna para el ámbito del rito, se hace necesario concretar los elementos útiles para hacer una lectura religiosa de los estudios óseos.

En este sentido, se han propuesto una serie de criterios a considerar que se refieren a categorías frecuentemente señaladas como la especie, la edad y el sexo, cuando puedan determinarse, con el objetivo de conocer características generales de la víctima. También a otras más específicas como la representación de partes esqueléticas en relación a su valor cárnico, para inferir un posible consumo de la carne, las marcas de carnicería con el fin de reconstruir la cadena operativa de despiezado, que a menudo está sancionada religiosamente, las marcas de la acción del fuego para inferir un posible cocinado, muy difícil de

reconocer, y la representatividad de los restos en el depósito con el objetivo de localizar patrones de deposición.

Todos estos elementos quedan sintetizados en una ficha de trabajo para facilitar su aplicación práctica. Se trata, sin embargo, de una ficha genérica que, aunque puede servir de punto de partida, debería ser adaptada a las particularidades de cada yacimiento para ser realmente operativa.

4. Iconografía

Se ha aludido en numerosas ocasiones a las referencias iconográficas para situar, reconocer o interpretar elementos del culto. Por su capacidad para ilustrar el rito y por su papel directamente dentro de él, se hacía necesario dedicar otro de los capítulos de este trabajo a los aspectos iconográficos del sacrificio ibérico.

En el repertorio iconográfico ibérico los temas sacrificiales son muy escasos, al menos en su representación más explícita. Resulta llamativo el hecho de que sólo conocemos la plasmación más o menos evidente de un sacrificio en algunas pocas piezas (sacrificante de Bujalamé, pátera de Tivissa y escena de banquete de Pozo Moro). Tanto la forma de expresión de la religiosidad como el uso de la imagen ibérica que tiende a lo esquemático y lo simbólico, parecen encajar mal con la representación clara de este ritual.

Sin embargo, es posible que el sacrificio estuviera presente en el repertorio iconográfico por medio de elementos alusivos que remiten al rito aunque no lo plasman de forma clara. En algunos casos seremos incapaces de reconocerlos e interpretarlos. Otros parecen más fáciles de distinguir como los asadores que se representan miniaturizados, de la misma manera que los cuchillos afalcatados, que se indican también en algunas esculturas y, sobre todo, como las ofrendas animales que aparecen en los exvotos de bronce de los santuarios y quizá en alguna

escultura monumental en piedra. En algunos casos estos atributos remitirán al rito por sí mismos y en otros servirán para situar la escena representada en un contexto religioso que podría relacionarse directamente con prácticas de sacrificio.

En definitiva, lo expuesto hasta ahora se podría sintetizar en los siguientes puntos:

1. El estudio arqueológico del sacrificio ibérico se puede organizar en torno a dos ejes: los espacios en los que se sacrifica y los objetos que intervienen en la ceremonia. Ambos están estrechamente relacionados: sólo podremos identificar los espacios en función de los objetos que queden depositados en ellos o de las estructuras que los configuren, y, como es lógico, los objetos sacrificiales estarán fundamentalmente en estos espacios.

Para darle sentido a los datos puede hacerse uso de la comparación intercultural que será un instrumento válido de interpretación, especialmente valioso en el campo de la religión, siempre que se logren evitar los excesos en su aplicación.

2. En cuanto a los espacios del sacrificio, han sido divididos en función de una hipotética secuencia temporal que abarcaría varios momentos de la ceremonia. En el contexto ibérico se han identificado los siguientes:

2.1 Espacios de Inmolación, reconocibles fundamentalmente en base a la estructura del altar. Ésta puede responder a una amplia tipología que va desde los llamados altares-hogar y las mesas de ofrenda, vinculados a cultos domésticos y familiares, hasta altares monumentalizados de influencia mediterránea como las aras paralelepípedas de cronologías tardías y clara relación con influjos grecolatinos. También en este grupo se incluyen los altares con forma

de “lingote chipriota” que parecen albergar cultos complejos y en los que hay indicios para pensar que el papel de los bóvidos sería de gran importancia, tanto por el simbolismo del animal en la Península, como por su prestigio como animal del sacrificio dentro de cultos de carácter público y comunitario. Otro tipo de altares que definen espacios de inmolación, son aquellos de carácter ctónico relacionado con divinidades telúricas. Para el caso ibérico parecen ajustarse a la zona Sureste de marcada influencia púnica, y a una cronología que parte de la época helenística, coincidiendo con un momento en el que puede reconocerse la presencia en la zona de una diosa con connotaciones relacionadas con la naturaleza, la fertilidad y el germinar de la tierra.

2.2 Espacios de deposición tras el consumo, en los que quedan los desechos de estas acciones, especialmente restos de fauna. Se trata de espacios en los que se sitúan estructuras como las que han sido denominadas “depósitos rituales”, correspondientes en el ámbito ibérico, a las inhumaciones de animales bajo el pavimento de las casas que verosíblemente responden a ceremonias de sacrificio y comensalidad de estos animales dentro de ritos domésticos. También se incluyen las “fosas votivas” que pueden contener una acumulación de objetos votivos, entre los que se incluyen restos de consumo, diferenciadas de los depósitos anteriores por la forma en la que se colocan los objetos en ellas, y que parecen responder a propósitos rituales distintos. Por último, hay que incluir los contextos funerarios que se sitúan en el marco de las ceremonias fúnebres y cuyos restos pueden atribuirse a banquetes o a ofrendas en honor de los difuntos, y aquellas deposiciones que no tienen una estructura contenedora construida ex profeso sino que son simplemente abandonados en los espacios sagrados.

2.3 Espacios de deposición de restos que no han sido consumidos y que suelen responder a rituales de carácter extraordinario. Son muy difíciles de identificar y habrá que recurrir sobre todo a criterios

faunísticos como la verificación de la conexión anatómica de los esqueletos. En este caso cobra especial importancia la valoración correcta de los elementos contextuales del depósito.

3. Por lo que se refiere a los objetos o herramientas vinculadas al sacrificio, la variedad es amplia. Engloba elementos que podemos documentar básicamente en función de las representaciones iconográficas como elementos de adorno y atributos de la vestimenta de los protagonistas de la ceremonia, o la presencia de instrumentos musicales. Junto a ellos hay otros objetos que se registran físicamente, además de en la iconografía. De estos los más destacados son:

3.1 Los utensilios con los que se procede a la inmolación. El más frecuente sería el cuchillo. Como señalaba Quesada, es probable que el cuchillo de tipo afalcatado fuera una importante herramienta sacrificial para los íberos. Es un elemento vinculado al prestigio y seguramente a la liturgia desde su aparición en la Península, y, aunque con el tiempo se generaliza su uso, es muy posible que mantuviera funciones religiosas.

3.2 Utensilios relacionados con la comensalidad: asadores. Su relación con el sacrificio y sobre todo con el consumo de la carne, parece claro. Sin embargo, los contextos de aparición conocidos en época ibérica no descartan que hubieran perdido su uso práctico en la comensalidad y hubieran pasado a convertirse en objetos cargados de connotaciones simbólicas que remontan su significado al pasado y funcionan en los ritos a la manera de *sacra*

3.3 Recipientes litúrgicos. A pesar de la dificultad para establecer funciones específicas y más aún, integrarlas en ceremonias religiosas, éstas pueden sugerirse para algunos vasos como los vasos plásticos, las páteras o los caliciformes. Éstos objetos son importantes porque documentan, además de gestos rituales específicos, la necesidad ibérica

de una parafernalia especializada que, en la mayor parte de los casos procede o se inspira en el mundo oriental.

4. El registro de fauna es otra de las bases para el estudio del sacrificio. Por esto resulta de gran importancia trasladar la perspectiva religiosa a los criterios con los que se extrae la información de los huesos animales. Con respecto a este ritual, los restos óseos son vitales para conocer características de la víctima, saber si existe un aprovechamiento cárnico de ella, o establecer cómo se tratan los restos después de que se ejecute el animal. Los trabajos arqueozoológicos que se encaminan en esta dirección son aún insuficientes, por lo que se ha propuesto un modelo propio de organización de la información faunística, que ha sido recogida en una ficha de trabajo.

5. El repertorio iconográfico es también imprescindible para conocer el ritual. En el contexto ibérico las representaciones explícitas del sacrificio son muy escasas, pero sí pueden encontrarse imágenes que remitan a él de forma simbólica, por ejemplo a través de los cuchillos o los asadores y, sobre todo, a través de la ofrenda animal.

Para terminar se podría indicar que, en definitiva, esta Tesis estudia el ritual ibérico del sacrificio tanto desde el punto de vista del registro material que puede remitir a él, como reflexionando sobre los criterios metodológicos que pueden servir para reconocer e interpretar los datos obtenidos. Esta perspectiva abre más interrogantes que los que consigue cerrar y quizá su valor esté más en poder servir de punto de partida para estudios posteriores que profundicen en el tema y refinan el método.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA

- Abad Casal, L. (1983). "Un conjunto de materiales de la Serreta de Alcoy". *Saguntum* 2: 173-197.
- (1988). "Un tipo de olpe de bronce de yacimientos ibéricos levantinos". *Archivo de Prehistoria Levantina* 18: 329-348.
- Abad Casal, L. y Sala Sellés, F. (1993). *El poblado ibérico de El Oral (San Fulgencio, Alicante)* (vol. 90). Diputación Provincial de Valencia SIP Serie de Trabajos Varios. Valencia.
- (1997). "Sobre el posible uso cùltico de algunos edificios de la Contestania ibérica". *Quaderns de prehistòria i arqueologia de Castelló* 18 (Espacios culturales en el mundo ibérico): 91-102.
- (2001). *Poblamiento ibérico en el Bajo Segura: El Oral (II) y la Escuera* (vol. 12). Real Academia de la Historia. Madrid.
- Abascal Palazón, J., M (1995). "Las inscripciones latinas de Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres) y el culto de Ataecina en Hispania". *Archivo Español de Arqueología* 68: 31-105.
- Adroher, A. M. (2005). "Un nou model de sacralitat ibèrica: els espais rituals bastetans". *Cota Zero. Revista d'arqueologia i ciència* 20: 10-16.
- Adroher, A. M.; Pons, E. y Ruiz de Arbulo, J. (1993). "El yacimiento de Mas Castellar de Pontós y el comercio del cereal ibérico en la zona de Emporió y Rhode (ss. IV-II a. C)". *Archivo Español de Arqueología* (66): 31-70.
- Agustí, B.; Burch, J. y Merino, J. (eds.). (1995). *Excavacions d'urgència a Sant Julià de Ramis : anys 1991-1993*. Centre d'Investigacions Arqueològiques de Girona. Girona.
- Alberro, M. (2003). "Características de las antiguas sociedades célticas de Irlanda y su posible utilización para un mejor conocimiento de los pueblos celtas de la Península Ibérica". *Gerión* 21 (1): 99-135.
- (2004). "El rol del sacrificio del caballo en las estructuras míticas y religiosas de los pueblos indo-europeos relacionados con el concepto dumeziliano tripartito de organización social". *Habis* 35:

7-30.

- Alberto Barroso, V. y Velasco Vázquez, J. (2003). "Perros, gatos, ovejas y cerdos: sacrificios de animales en Pintia" En C. Sanz Mínguez y J. Velasco Vázquez (eds.). *Pintia. Un oppidum en los confines orientales de la región vaccea*. *Investigaciones Arqueológicas Vacceas, Romanas y Visigodas (1999-2003)*. Universidad de Valladolid. Valladolid: 125-141.
- Alcalá-Zamora, L. (2003). *La necrópolis ibérica de Pozo Moro* (vol. 23). Real Academia de la Historia. Madrid.
- Alfayé, S.; Díaz, B.; Gonzalo, A. y Rodríguez, P. (2001/2002). "Actuación arqueológica en la "Piedra de Sacrificios Humanos" de Monreal de Ariza". *Kalathos* 20-21: 251-259.
- Alfayé Villa, S. (2005). "Santuarios Celtibéricos" En A. Jimeno Martínez (ed.). *Celtíberos. Tras la estela de Numancia*. Junta de Castilla y León. Soria: 229-234.
- Alföldy, G. (1995). "Inscripciones, sacrificios y misterios: el santuario rupestre de Panóias/Portugal". *Madrider Mitteilungen* 36: 252-258.
- (2002). "Panóias" En L. Raposo (ed.). *Religiões da Lusitania. Loquuntur saxa*. Museu Nacional de Arqueologia. Lisboa: 211-214.
- Almagro Gorbea, M. (1974). "Los asadores de bronce del Suroeste peninsular". *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* LXXVII (1): 351-395.
- (1977). *El Bronce Final y el Período Orientalizante en Extremadura*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Español de Prehistoria. Madrid.
- (1978). "Los relieves mitológicos orientalizantes de Pozo Moro". *Trabajos de Prehistoria* 35: 251-278.
- (1983). "Pozo Moro un monumento funerario ibérico orientalizante". *Madrider Mitteilungen* 24: 177-293.
- (1990). "El período orientalizante en Extremadura". *La cultura tartésica y Extremadura*. Museo Nacional de Arte Romano.

- Mérida: 81-127.
- (1991). "La alimentación en el palacio orientalizante de Cancho Roano". *Gerión Anejos III* (Alimenta Estudios en Homenaje al Dr. Michel Ponsich): 95-113.
- (1993-4). "Ritos y Cultos Funerarios en el Mundo Ibérico". *Anales de Prehistoria y Arqueología* 9-10: 107-133.
- (1996). *Ideología y poder en Tartessos y el mundo ibérico*. . Real Academia de la Historia. Madrid.
- (2002). "Melqart-Herakles matando al toro celeste en una placa ebúrnea de Medellín". *Archivo Español de Arqueología* 75: 59-73.
- (2005). "Ideología ecuestre en la Hispania prerromana". *Gladius* 25: 151-186.
- Almagro Gorbea, M. y Berrocal Rangel, L. (1997). "Entre iberos y celtas: sobre santuarios comunales urbanos y rituales gentilicios en Hispania". *Quaderns de prehistòria i arqueologia de Castelló* 18 (Espacios culturales en el mundo ibérico): 567-588.
- Almagro Gorbea, M. y Moneo, T. (2000). *Santuarios Urbanos en el Mundo Ibérico*. Bibliotheca Archaeologica Hispana 4. Madrid.
- Almagro Gorbea, M. y Olmos Romera, R. (1981). "Observations sur l'assimilation de l'iconographie classique d'époque préromaine dans la Péninsule Ibérique" En L. Kahil y C. Augé (eds.). *Mythologie gréco-romaine. Mythologies périphériques. Études d'Iconographie. Paris 17 mai 1979* (Vol. 593). C.N.R.S. Paris: 57-62.
- Alonso, N.; Colet, A.; Escala, O.; Gené, M.; Junyent, E.; Lafuente, A.; López, J. B.; Moya, A.; Tartera, E. y Vidal, A. (2005). "Dos hogares orientalizantes en la fortaleza de Els Vilars (Arbeca, Lleida)" En S. Celestino Pérez y F.J. Jiménez Ávila (eds.). *El período orientalizante. Actas del III Simposio Internacional de Arqueología de Mérida: protohistoria del Mediterráneo Occidental*. (Vol. I). Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto de Arqueología, Mérida (CSIC, Junta de Extremadura, Consorcio de Mérida). Mérida: 651-667.

- Alroth, B. (1988). "The positioning of Greek votive figurines" En R. Hägg, N. Marinatos y G.C. Nordquist (eds.). *Early Greek cult practice*. Estocolmo: 195-203.
- Álvarez-Ossorio (1941). *Catálogo de los exvotos de bronce ibéricos*. Museo Arqueológico Nacional. Madrid.
- Álvarez-Sanchís, J. (1999). *Los Vettones*. Real Academia de la Historia. Madrid.
- (2003). *Los señores del ganado: arqueología de los pueblos prerromanos en el Occidente de Iberia*. Akal. Madrid.
- Álvarez-Sanchís, J.; Marín Suarez, C.; Falquina Aparicio, A. y Ruiz Zapatero, G. (2008). "El "oppidum" vetton de Ulaca (Solosancho, Ávila) y su necrópolis". *Zona Arqueológica* 12 (Arqueología vettona: la Meseta occidental en la Edad del Hierro): 338-363.
- Alves Dias, M. M.; Melo Beirão, C. d. y Coelho, L. (1970). "Duas necropoles da Idade do Ferro no Baixo-Alentejo: Ourique". *O Arqueólogo Português* IV. Série III: 175-219.
- Amadasi Guzzo, M. G. (1993). "Sacrifici e banchetti: Bibbia ebraica e iscrizioni puniche" En C. Grottanelli y N.F. Parise (eds.). *Sacrificio e società nel mondo antico*. Laterza. Roma: 97-122.
- Amores Carredano, F. y Escacena Carrasco, J. L. (2003). "De toros y de tesoros: simbología y función de las joyas de El Carambolo" En A. García-Baquero y P. Romero (eds.). *Fiestas de toros y sociedad. Actas del Congreso Internacional celebrado en Sevilla del 26 de Noviembre a 1 de Diciembre de 2001*. Fundación Real Maestranza de Caballería de Sevilla. Universidad de Sevilla. Sevilla: 41-68.
- Aparicio, J.; San Valero, J. y Martínez, J. V. (1983). *Actividades arqueológicas desde 1979 a 1982*. Serie Arqueológica 9. Varia II. Valencia.
- Aparicio Pérez, J. (1997). "El culto en cuevas y la religiosidad protohistórica". *Quaderns de prehistòria i arqueologia de Castelló* 18 (Espacios cultuales en el mundo ibérico): 345-358.
- Arancio, P. (1975). *Agrigento, La sua storia, i suoi monumenti*. Agrigento.
- Aranda Jiménez, G. y Esquivel Guerrero, J. A. (2006). "Ritual funerario

- y comensalidad en las sociedades de la Edad del Bronce del Sureste peninsular: la Cultura de El Argar". *Trabajos de Prehistoria* 63 (2): 117-133.
- (2007). "Poder y prestigio en las sociedades de la Cultura de El Argar. El consumo comensal de bóvidos y ovicápridos en los rituales de enterramiento". *Trabajos de Prehistoria* 64 (2): 1-24.
- Aranegui, C.; Bonet, H.; Martí, M. A.; Mata, C. y Pérez Ballester, J. (1997). "La cerámica con decoración figurada y vegetal del Tossal de Sant Miquel (Llíria, Valencia): una propuesta metodológica" En R. Olmos Romera y J.A. Santos Velasco (eds.). *Coloquio internacional: iconografía ibérica, iconografía itálica: propuestas de interpretación y lectura (Roma 11-13 Nov. 1993)*. Universidad Autónoma de Madrid. CSIC. Madrid: 153-177.
- Aranegui, C. y Prados, L. (1998). "Santuarios. El encuentro con la divinidad". *Los iberos. Príncipes de occidente [exposición] : Galeries nationales du Grand Palais, Paris 15 octobre 1997-5 enero 1998, Centre Cultural de la Fundació "La Caixa" 30 enero-12 abril 1998, Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn 15 mayo -23 agosto 1998*. Fundación "La Caixa". Barcelona: 135-145.
- Aranegui Gascó, C. (1994). "Iberia Sacra Loca. Entre el cabo de la Nao, Cartagena y el Cerro de los Santos". *Revista de Estudios Ibéricos* 1: 115-138.
- (1996). "Signos de rango en la sociedad ibérica. Distintivos de carácter civil o religioso". *Revista de Estudios Ibéricos* 2: 91-121.
- (ed.). (1997). *Damas y caballeros en la ciudad ibérica: las cerámicas decoradas de Liria (Valencia)*. Cátedra. Madrid.
- (1997). "La favissa del santuario urbano de Edeta-Liria (Valencia)". *Quaderns de prehistoria i arqueologia de Castelló* 18 (Espacios culturales en el mundo ibérico): 103-113.
- (1998). "Los iberos a través de sus imágenes". *Los iberos. Príncipes de occidente [exposición] : Galeries nationales du Grand Palais, Paris 15 octobre 1997-5 enero 1998, Centre Cultural de la*

- Fundació "La Caixa" 30 enero-12 abril 1998, Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn 15 mayo -23 agosto 1998. Fundación "La Caixa". Barcelona: 175-188.*
- (ed.). (1998). *Los iberos. Príncipes de occidente [exposición] : Galeries nationales du Grand Palais, Paris 15 octubre 1997-5 enero 1998, Centre Cultural de la Fundació "La Caixa" 30 enero-12 abril 1998, Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn 15 mayo -23 agosto 1998.* Barcelona.
- (1999). "La narración como lenguaje artístico en la cultura ibérica" En M.A. Valero Tévar (ed.). *1as Jornadas de Arqueología Ibérica en Castilla-La Mancha.* Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha. Toledo: 129-143.
- Arce, J. (1982). *La sítula tardorromana de Bueña (Teruel). Estudios sobre las sítulas en época tardorromana.* Ministerio de Cultura. Madrid.
- Arcelin, P. y Gruat, P. (2003). "La France du Sud-Est (Languedoc-Roussillon, Midi-Pyrénées, Provence-Alpes-Côte d'Azur)". *Gallia* 60 (Cultes et sanctuaires en France à l'âge du Fer): 169-241.
- Arenas-Esteban, J. M. (2003). "Social Frameworks in the Iron Age Cemetery of "La Cerrada de los Santos" (Spain)". *Antiquity* 77.
- Argente Oliver, J. L.; Díaz Díaz, J. L. y Bescós Corral, A. (1990). *Tiermes. Excavaciones Arqueológicas. Campaña 1990.* Junta de Castilla y León. Soria.
- (2000). *Tiermes V. Carratiermes, necrópolis celtibérica.* Junta de Castilla y León. Valladolid.
- Arlegui Sánchez, M. (1990). "Introducción al estudio de los grupos celtibéricos del Alto Jalón". *El Jalón vía de Comunicación.* Junta de Castilla y León. Soria: 41-70.
- Armada Pita, X.-L. (2005). "Asadores de la Península Ibérica y cuestión orientalizante: un ensayo de síntesis" En S. Celestino Pérez y F. Jiménez Ávila (eds.). *El período orientalizante. Actas del III Simposio Internacional de Arqueología de Mérida: protohistoria del Mediterráneo Occidental.* (Vol. II). Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto de Arqueología, Mérida

- (CSIC, Junta de Extremadura, Consorcio de Mérida). Mérida: 1249-1267.
- (2008). "¿Carne, drogas o alcohol? Calderos y banquetes en el Bronce Final de la Península Ibérica". *Cuadernos de Prehistoria de la Universidad de Granada* 18: 125-162.
- Armada Pita, X.-L. y García Vuelta, O. (2003). "Bronces con motivos de sacrificio del área noroccidental de la Península Ibérica". *Archivo Español de Arqueología* 76: 47-75.
- Armada Pita, X.-L. y López Palomo, L. A. (2003). "Los ganchos de carne con vástagos torsionados: un nuevo ejemplar en el depósito acuático del río Genil (Sevilla)". *Revista d'Arqueologia de Ponent* 13: 167-190.
- Arribas, A. y Wilkins, J. (1969). "La necrópolis fenicia del Cortijo de las Sombras (Frigiliana, Málaga)". *Pyrenae* 5: 185-244.
- Arteaga, O. (1999). "La delimitación del territorio entre Cástulo y Obulco". *De las sociedades agrícolas a la Hispania romana. Jornadas Históricas del Alto Guadalquivir Quesada (1992-1995)*. Universidad de Jaén. Jaén: 95-141.
- Arteaga, O.; Padró, J. y Sanmartí, E. (eds.). (1990). *El poblado ibérico del Tossal del Moro de Pinyers (Batea, Terra Alta, Tarragona)*. Institut de Prehistoria i Arqueologia. Barcelona.
- Arteaga, O. y Serna, M. R. (1975). "Influjos fenicios en la región del Bajo Segura". *XIII Congreso Nacional de Arqueología*. Universidad de Zaragoza. Zaragoza: 737-750.
- Ascher, R. (1961). "Analogy in archaeological interpretation". *Southwestern Journal of Anthropology* 17: 317-325.
- Atrián Jordán, P. (1976). *El yacimiento ibérico del Alto Chacón (Teruel): excavaciones financiadas por la Comisaría General de Excavaciones. Campañas realizadas en 1969 -1970 -1971 y 1972* (vol. 92). Excavaciones Arqueológicas en España. Servicio de Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia. Madrid.
- Aubet Semmler, M. E. (1975). *La necrópolis de Setefilla en Lora del Río, Sevilla*. Departamento de Prehistoria y Arqueología. Barcelona.

- (1990). "El impacto fenicio en Tartessos: las esferas de interacción". *La cultura tartésica y Extremadura*. Museo Nacional de Arte Romano. Mérida: 29-44.
- (1994). *Tiro y las colonias fenicias de Occidente*. Crítica. Barcelona.
- Augé, M. (1985). "Note sur les rapports entre espace social et systèmes symboliques". *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 40 (6): 1251-1260.
- Bádenas, P. y Olmos, R. (1988). "La nomenclatura de los vasos griegos en castellano. Propuestas de uso y normalización". *Archivo Español de Arqueología* 61 (157-158): 61-79.
- Ballbé, X.; Barberá, J.; Barrial, O.; Folch, J.; Menéndez, X.; Miró, C.; Miró, M. T.; Miró, N.; Molist, N. y Solias, J. M. (1986). "Distribución del espacio en el poblado ibérico de la Penya del Moro de Sant Just Desvern (Baix Llobregat)". *Arqueología Espacial* 9 (Coloquio sobre el microespacio-3. 15 al 17 de Septiembre, Teruel, 1986): 303-320.
- Ballester, I. y Pericot, L. (1928). "La Bastida de "Les Alcuses" (Mogente)". *Archivo de Prehistoria Levantina* 1: 179-214.
- Bandera, M. L. d. l., Chaves, F., Ferrer, E. (1999). "Ganado, sacrificio y manipulación de carnes. Una propuesta aplicada al periodo orientalizante" En R. Balbín y P. Bueno (eds.). *II Congreso de Arqueología Peninsular. Tomo III Primer Milenio y metodología. Zamora 24-27 de septiembre de 1996*. Universidad de Alcalá. Fundación Rei Alfonso Henriques: 213-219.
- Bandera, M. L. d. l. (2002). "Rituales de origen oriental entre las comunidades tartésicas: el sacrificio de animales". *SPAL, Monografías II (Ex Oriente lux: las religiones orientales antiguas en la Península Ibérica)*: 141-158.
- Bandera, M. L. d. l. y Ferrer, E. (1998). "Indicios de carácter económico y ritual de tradición proximoriental en el sur de Iberia". *Actas del Congreso "El mediterráneo en la Antigüedad: Oriente y Occidente"*. Sapanu. Publicaciones en Internet II. <http://www.labherm.filol.csic.es>.

- Bandera, M. L. d. l., Ferrer, E. (1995). "Reconstrucción del ajuar de una tumba de Cástulo: ¿indicios de mestizaje? " *Kolaios* 4 (Arqueólogos, historiadores y filólogos. Homenaje a Fernando Gascó. Tomo I): 53-65.
- Bandera, M. L. d. l.; Chaves, F.; Ferrer, E. y Bernáldez, E. (1995). "El yacimiento tartésico de Montemolín". *Tartessos 25 años después 1968-1993. Actas del Congreso conmemorativo del V Symposium Internacional de Prehistoria Peninsular*. BUC. Jerez de la Frontera: 315-332.
- Barberá, J. (1969-1970). "La necrópolis ibérica de Cabrera de Mar (Excavación 1968-1969)". *Ampurias* 31-32: 169-189.
- (1998). "Los depósitos rituales de restos de óvidos del poblado ibérico de la Peña del Moro en Sant Just Desvern (Baix Llobregat, Barcelona)". *Actas del Congreso Internacional Los Iberos. Príncipes de Occidente. Estructuras de poder en la sociedad ibérica. Centro cultural de la Fundación "La Caixa" Barcelona, 12, 13 y 14 de marzo de 1998*. Fundación La Caixa. Barcelona: 129-135.
- (2000). *El poblado ibèric de la Peña del Moro de Sant Just Desvern (Baix Llobregat): les excavacions realitzades desde el 12 d'abril de 1972 fins al 31 de desembre de 1990*. Societat Catalana d'Arqueologia. Barcelona.
- Barberá, J.; Campillo, D.; Miró, N. y Molist, N. (1989). "Las inhumaciones infantiles y otros ritos en el poblado ibérico de la Peña del Moro de Sant Just Desvern (Barcelona)". *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de Castellón* 14 (Inhumaciones infantiles en el ámbito mediterráneo español (siglos VII a. e al II d.e)): 161-171.
- Barbieri, G. y Durand, J. L. (1985). "Con il bue a spalla". *Bollettino d'Arte* 29: 5-16.
- Barker, G. y Gamble, C. (eds.). (1985). *Beyond Domestication in Prehistoric Europe. Investigations in Subsistence Archaeology and Social Complexity*. Academic Press. London.
- Barral, P.; Nouvell, P.; Perrin, F. y Poux, M. (2003). "La France du

- Centre-Est (Auvergne, Bourgogne, Franche-Comté, Rhône-Alpes)". *Gallia* 60 (Cultes et sanctuaires en France à l'âge du Fer): 139-168.
- Barrett, J. C. (1991). "Towards an Archaeology of Ritual" En P. Garwood, D. Jennings, R. Skeates y J. Toms (eds.). *Sacred and profane. Proceedings of a Conference on Archaeology, Ritual and Religion. Oxford, 1989* (Vol. 32). Oxford University Committee for Archaeology. Oxford: 1-9.
- Barriol i Jové, O. (1989). "El Paradigma de les "inhumacions infantils" i la necessitat d'un enfocament teòric". *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de Castellón* 14 (Inhumaciones infantiles en el ámbito mediterráneo español (siglos VII a. E al II d.e)): 9-17.
- (1990). "El ritual del sacrificio en el mundo ibérico catalán". *Zephyrus* XLIII: 243-248.
- Barriol, O. y Cortadella, J. (1986). "Trobada d'un sacrifici al poblat ibèric laietà del Turó de Ca n'Olivé de Montflorit (Cerdanyola del Valles, Valles Occidental)". *Estudios de la Antigüedad* 3: 133-135.
- Basanoff, V. (1947). *Evocatio: étude d'un rituel militaire romain*. Presses Universitaires de France. Paris.
- Baslez, M. F. (1984). *L'étranger dans la Grèce antique*. Les Belles Lettres. Paris.
- Baumans, L. y Chevillot, C. (2007). "La broche à rôtir articulée de Port-Sainte-Foy. Fabrication et utilisation expérimentales". *EuroREA* 4: 1-13.
- Beard, M.; North, J. y Price, S. (1998). *Religions of Rome. Volume 2. A Sourcebook*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Beirão, C. M., Silva, C.T., Soares, J., Gomes, N.V., Gomes, R.V. (1985-86). "Um depósito votivo da II Idade do Ferro, no sul de Portugal" En J. Gorrochategui, J.L. Melena y J. Santos (eds.). *Studia Paleohispanica. Actas del IV Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas (Vitoria/Gasteiz, 6-10 de Mayo 1985)*. Instituto de Ciencias de la Antigüedad. Universidad del País Vasco. Vitoria: 207-221.

- Beirão, C. M.; Silva, C. T.; Soares, J.; Gomes, N. V. y Gomes, R. V. (1985). "Depósito votivo de II Idade do Ferro de Garvão". *O Arqueólogo Português* 3, Serie IV: 45-135.
- Belarte, M. C. y Sanmartí, J. (1997). "Espais de culte i pràctiques rituals a la Catalunya protohistòrica". *Quaderns de prehistòria i arqueologia de Castelló* 18 (Espacios culturales en el mundo ibérico): 7-32.
- Belén Deamos, M. (1998). "Testimonios religiosos de la presencia fenicia en Andalucía Occidental". *Actas del Congreso "El mediterráneo en la Antigüedad: Oriente y Occidente"*. Sapanu. Publicaciones en Internet II. <http://www.labherm.filol.csic.es>.
- (2000). "Itinerarios arqueológicos por la geografía sagrada del extremo occidente" En B. Costa y J.H. Fernández (eds.). *Santuarios fenicio-púnicos en Iberia y su influencia en los cultos indígenas. XIV Jornadas de Arqueología fenicio-púnica (Eivissa, 1999)*. Museu Arqueològic d'Eivissa i Formentera. Eivissa: 57-102.
- (2001). "Arquitectura religiosa orientalizante en el Bajo Guadalquivir" En D. Ruiz Mata y S. Celestino (eds.). *Arquitectura Oriental y Orientalizante en la Península Ibérica*. Centro de Estudios del Próximo Oriente. Madrid: 1-16.
- Belén, M.; Anglada, R.; Escacena, J. L.; Jiménez, A.; Lineros, R. y Rodríguez, I. (1995). *Arqueología en Carmona (Sevilla). Excavaciones en la casa-palacio del Marqués de Saltillo*. Junta de Andalucía. Consejería de Cultura. Sevilla.
- Bell, C. (1992). *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford University Press. New York.
- Bellah, R. (1964). "Religious Evolution". *American Sociological Review* 29, N° 3: 358-374.
- Belmonte, J.A. y Hoskin, M. (2002). *Reflejo del Cosmos. Atlas de Arqueoastronomía en el Mediterráneo Antiguo*. Equipo Sirius. Madrid
- Beltrán, M. (1976). *Arqueología e historia de las ciudades antiguas del*

- Cabezo de Alcalá de Azaila (Teruel)* (vol. XIX). Monografías Arqueológicas. Zaragoza.
- (2004). "Los estudios de la cultura romana en la obra de Juan Cabré" En J. Blázquez Pérez y B. Rodríguez Nuere (eds.). *El arqueólogo Juan Cabré (1882-1947). La fotografía como técnica documental*. Instituto de Patrimonio Histórico Español. Universidad Autónoma de Madrid. Museo de San Isidro. Madrid: 299-310.
- Bénichou-Safar, H. (2004). *Le tophet de Salammbô à Carthage. Essai de reconstitution*. (vol. 157). École Française de Rome. Rome.
- Benito del Rey, L. y Grande del Río, R. (2000). *Santuarios rupestres prehistóricos en el centro-oeste de España*. Librería Cervantes. Salamanca.
- Benveniste, É. (1969). *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 2 Pouvoir, droit, religion* (vol. 2). Les Éditions de Minuit. Paris.
- Bergquist, B. (1988). "The archaeology of sacrifice: Minoan-Mycenaean versus Greek. A brief query into two sites with contrary evidence" En R. Hägg, N. Marinatos y G.C. Nordquist (eds.). *Early Greek Cult Practice*. Estocolmo: 21-34.
- Bermejo Barrera, J. C. (1986). *Mitología y Mitos de la Hispania Prerromana II*. Ediciones Akal. Madrid.
- (1992). "De la arqueología de las religiones a la arqueología de las formas simbólicas: bases teóricas y metodológicas" En F. Acuña (ed.). *Finis Terrae. Estudios en Lembranza do Prof. Alberto Balil*. Universidad de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela: 417-438.
- (1994). *Mitología y Mitos de la Hispania Prerromana I*. 2ª edición aumentada edition. Ediciones Akal. Madrid.
- Berrocal-Rangel, L. (1994). *El altar prerromano del Castrejón de Capote. Ensayo etnoarqueológico de un ritual céltico en el suroeste peninsular*. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid.
- Bertemes, F. y Biehl, P. (2001). "The Archaeology of Cult and Religion: an Introduction" En P. Biehl y F. Bertemes (eds.). *The Archaeology*

- of Cult and Religion* (Vol. 13). Archaeolingua. Budapest: 11-24.
- Berthiaume, G. (1982). *Les roles du Magéiros. Étude sur la boucherie, la cuisine et le sacrifice dans la Grèce ancienne*. Les Presses de l'Université de Montréal. Montreal.
- Binford, L. R. (1962). "Archaeology as Anthropology". *American Antiquity* 28 (2): 217-225.
- (1965). "Archaeological systematics and the study of cultural process". *American Antiquity* 31 (2): 203-210.
- (1972). *An archaeological perspective*. Seminar Press. New York, San Francisco, London.
- (1974). "Archaeological perspectives" En S.R. Binford y L.R. Binford (eds.). *New perspectives in Archeology*. Aldine publishing company. Chicago: 5-32.
- (1977). *For theory building in Archaeology. Essays on faunal remains, aquatic resources, spatial analysis, and systemic modeling*. Academic Press. New York, San Francisco, London.
- (1981). *Bones, ancient men and modern myths*. Academic Press. New York.
- Bisi, A. M. (1991). "Espaces et monument sacrificiels dans la Sicile phénicienne et punique" En R. Étienne y M. Le Dinahet (eds.). *L'espace sacrificiel dans les civilisations méditerranéennes de l'antiquité. Actas du Colloque tenu a la Maison de l'Orient, Lyon, 4-7 juin 1988*. Publications de la Bibliothèque Salomon-Reinach. Université Lumière-Lyon 2. Lyon: 227-234.
- Blanck, H. (1987). "Utensili della cucina etrusca". *L'alimentazione nel mondo antico. Gli etruschi* (Vol. 2). Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato. Roma: 107-117.
- Blanco Freijeiro, A. (1963). "El ajuar de una tumba de Cástulo". *Archivo Español de Arqueología* 36: 40-69.
- (1988a). "La escultura ibérica. Una interpretación". *Revista de arqueología* (Escultura Ibérica): 32-47.
- (1988b). "Las esculturas de Porcuna. II. Hierofantes y cazadores". *Boletín de la Real Academia de la Historia* CLXXXV: 1-27.

- Blánquez Pérez, J. (1990). *La formación del mundo ibérico en el sureste de la Meseta*. Instituto de Estudios Albacetenses. Albacete.
- (1992). "Las necrópolis ibéricas en el Sureste de la Meseta" En J. Blánquez Pérez y V. Antona del Val (eds.). *Congreso de Arqueología ibérica: las necrópolis* (Vol. 1). Universidad Autónoma de Madrid. Comunidad de Madrid. Madrid: 235-278.
- (1993). "El mundo funerario albacetense y el problema de la escultura ibérica: la necrópolis de Los Villares" En J. Blánquez Pérez, R. Sanz Gamó y M.T. Mussat Hervás (eds.). *Jornadas de Arqueología Albacetense en la Universidad Autónoma de Madrid*. Junta de Comunidades de Castilla La Mancha. Madrid: 111-128.
- Blánquez Pérez, J., Olmos Romera, R. (1993). "El poblamiento ibérico antiguo en la provincia de Albacete. El timiaterio de La Quéjola (San Pedro) y su contexto arqueológico" En J. Blánquez Pérez, R. Sanz Gamó y M.T. Mussat Hervás (eds.). *Jornadas de Arqueología Albacetense en la Universidad Autónoma de Madrid*. Junta de Comunidades de Castilla La Mancha. Madrid: 85-108.
- Blánquez Pérez, J. (1995). "El vino en los rituales funerarios ibéricos" En S. Celestino (ed.). *Arqueología del Vino. Los orígenes del vino en Occidente*. Consejo Regulador de las Denominaciones de Origen Jerez-Xeres-Sherry y Manzanilla Sanlúcar de Barrameda. Jerez de la Frontera: 271-297.
- (1996). "Espacios sacrales en los poblados ibéricos: Nuevas propuestas de interpretación." *Revista de Estudios Ibéricos* 2: 147-172.
- (1997). "Caballeros y aristócratas del s. V a.C en el mundo ibérico" En R. Olmos Romera y J.A. Santos Velasco (eds.). *Coloquio internacional: iconografía ibérica Iconografía itálica: Propuestas de interpretación y lectura (Roma 11-13 Nov. 1993)*. Universidad Autónoma de Madrid. CSIC. Madrid: 211-234.
- Blánquez Pérez, J. y Antona del Val, V. (eds.). (1992). *Congreso de Arqueología ibérica: las necrópolis*. (vol. 1). Universidad Autónoma de Madrid. Comunidad de Madrid. Madrid.

- Blánquez Pérez, J. y Quesada Sanz, F. (1999). "Los exvotos del santuario ibérico de El Cigarralejo. Nuevas perspectivas en su estudio". *Revista de arqueología* 224: 56-63.
- Blasco Sancho, M. F. (1992). *Tafonomía y Prehistoria. Métodos y procedimientos de investigación*. Departamento de Ciencias de la Antigüedad (Prehistoria). Universidad de Zaragoza. Zaragoza.
- Blay García, F. (1992). "Cueva Merinel (Bugarra). Análisis de la fauna". *Estudios de Arqueología Ibérica y Romana. Homenaje a Enrique Pla Ballester*. (Vol. 89). SIP, Serie de Trabajos Varios. Valencia: 283-287.
- Blázquez, J. M. (1957). "Aportaciones al Estudio de las Religiones Primitivas de España". *Archivo Español de Arqueología* 30: 15-86.
- (1958). "Sacrificios humanos y representaciones de cabezas en la Península Ibérica". *Latomus* 16 (1): 27-48.
- (1975). *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*. Istmo. Madrid.
- (1983a). *Primitivas religiones ibéricas II. Religiones Prerromanas*. Ed. Cristiandad. Madrid.
- (1983b). "Cinturones sagrados en la Península Ibérica". *Homenaje al Prof. Martín Almagro Basch* (Vol. 2). Ministerio de Cultura. Madrid: 411-420.
- (1999). "Música y danza en la religión de los pueblos prerromanos de la Península Ibérica" En J.M. Blázquez (ed.). *Mitos, dioses, héroes, en el Mediterráneo antiguo*. Real Academia de la Historia. Madrid: 363-378.
- (2000-2001). "Nuevas aportaciones a la religiosidad ibérica". *Lucentum* XIX-XX: 5-125.
- (2001). *Religiones, ritos y creencias funerarias de la Hispania Prerromana*. Biblioteca Nueva. Madrid.
- Blázquez, J. M. y García-Gelabert, M. P. (1983). "Nueva Campaña de excavación en La Muela, Cástulo (Linares)". *XVI Congreso Nacional de Arqueología*. Universidad de Zaragoza. Zaragoza: 597-614.

- (1994). *Cástulo. Ciudad ibero-romana*. Istmo. Madrid.
- Blázquez, J. M.; García-Gelabert, M. P. y López, F. (1985). *Castulo V* (vol. 140). Ministerio de Cultura. Madrid.
- Blázquez, J. M.; Martínez-Pinna, J. y Montero, S. (1993). *Historia de las Religiones Antiguas. Oriente, Grecia y Roma*. Cátedra. Madrid.
- Blázquez, J. M. y Valiente, J. (1981). *Cástulo III*. Ministerio de Cultura, Dirección General del Patrimonio Artístico y Cultural. Madrid.
- (1985). "El santuario preibérico de Cástulo. Relaciones entre la meseta y Andalucía en la protohistoria" En J.d. Hoz (ed.). *Actas del III Coloquio sobre lenguas y culturas paleohispánicas. Lisboa 5-8 Noviembre 1980*. Universidad de Salamanca. Salamanca: 179-200.
- Boardman, J. (1990). "Symposion furniture" En O. Murray (ed.). *Symptotica. A Symposium on the Symposion*. Oxford University Press. Oxford: 122-131.
- Bonet, H. y Mata, C. (1997). "Lugares de culto edetanos. Propuesta de definición". *Quaderns de prehistòria i arqueologia de Castelló* 18 (Espacios culturales en el mundo ibérico): 115-146.
- (2002). *El Puntal dels Llops un fortín edetano* (vol. 99). Servicio de Investigaciones Prehistóricas. Serie de Trabajos Varios.
- Bonet, H.; Mata, C. y Guérin, P. (1990). "Cabezas votivas y lugares de culto edetanos". *Verdolay* 2: 185-199.
- Bonet, H.; Mata, C.; Sarrión, I.; Dupre, M. y Renault-Miskovsky, J. (1981). *El poblado ibérico del Puntal dels Llops (El Colmenar) (Olocau. Valencia)* (vol. 71). Servicio de Investigación Prehistórica. Diputación Provincial de Valencia. Serie de Trabajos Varios. Valencia.
- Bonet Rosado, H. (1995). *El Tossal de Sant Miquel de Lliria. La antigua Edeta y su territorio*. Diputación de Valencia. Servicio de Investigación Prehistórica. Paterna.
- Bonnet, C. (1988). *Melqart cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée*. Presses Universitaires de Namur. Brussels.
- Bonsor, G. (1997). *Las colonias agrícolas prerromanas del Valle del*

- Guadalquivir*. Ed. Gráficas Sol. Écija.
- Bonte, P. (1992). "Le sacrifice animal: réflexions sur un thème anthropologique". *Ethnoarchéologie: justification, problèmes, limites. XII Rencontres Internationales d'Archéologie et d'Histoire d'Antibes. Actes des Rencontres 17-18-19 octobre 1991*. Éditions APDCA. Juan-les-Pins: 293-306.
- Bookidis, N. (1987). "The Sanctuary of Demeter and Kore: and Archaeological Approach to Ancient Religion". *American Journal of Archaeology* 91 (3): 480-481.
- (1990). "Ritual dining in the Sanctuary of Demeter and Kore at Corinth: some questions" En O. Murray (ed.). *Symptotica. A Symposium on the Symposium*. Oxford University Press. Oxford: 86-94.
- Bookidis, N. y Fisher, J. E. (1972). "Sanctuary of Demeter and Kore on Acrocorinth: Preliminary Report IV:1969-1970". *Hesperia* 41 (3): 283-331.
- (1974). "Sanctuary of Demeter and Kore on Acrocorinth: Preliminary Report V:1971-1973". *Hesperia* 43 (3): 267-307.
- Borgeaud, P. (1986). "Le problème du comparatisme en histoire des religions". *Revue européenne des Sciences Sociales. Cahiers Vilfredo Pareto* 24: 59-75.
- (1994). "Le couple sacré/profane. Genèse et fortune d'un concept "opérateur" en histoire des religions". *Revue de l'Histoire des Religions* 211 (4): 387-414.
- Boudet, R. (1996). *Rituels celtes d'Aquitaine*. Editions Errance. Paris.
- Bourgeois, L. (1999). *Le sanctuaire rural de Bennecourt (Yvelines). Du temple celtique au temple gallo-romain*. Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme. Paris.
- Bouvet, J.-P.; Daire, M.-Y.; Le Bihan, J.-P.; Nillesse, O. y Villard-Le Tiec, A. (2003). "La France de l'Oest (Bretagne, Pays de la Loire". *Gallia* 60 (Cultes et sanctuaires en France à l'âge du Fer): 75-105.
- Bowie, F. (2000). *The Anthropology of Religion*. Blackwell. Oxford.
- Bradley, R. (2003). "A life less ordinary: the ritualization of the domestic

- sphere in Later Prehistoric Europe". *Cambridge Archaeological Journal* 13 (1): 5-23.
- Braithwaite, M. (1982). "Decoration as ritual symbol: a theoretical proposal and an ethnographic study in souther Sudan" En I. Hodder (ed.). *Symbolic and Structural Archaeology*. Cambridge University Press. Cambridge: 80-88.
- Briquel, D. (1997). "La religiosité étrusque ou le regard de l'autre" En F. Gaultier y D. Briquel (eds.). *Les plus religieux des hommes état de la recherche sur la religion étrusque. Actes du colloque international Galeries nationales du Grand Palais 17-18 novembre 1992*. La Documentation française. Paris: 415-429.
- (2002). "Rite étrusque et mythe grec: les funérailles de Patrocle dans l'Iliade et le rituel de divination des morts en Étrurie" En J. Martínez-Pinna (ed.). *Mito y ritual en el Antiguo Occidente Mediterráneo* (Vol. 29). Servicio de Publicaciones Universidad de Málaga. Málaga: 73-90.
- (2004). "Remarques sur le sacrifice étrusque" En M. Mazoyer, J. Pérez, F. Malbran-Labat y R. Lebrun (eds.). *La fête. La rencontre des dieux et des hommes*. Paris: 132-156.
- Broncano Rodríguez, S. (1988). "El Amarejo (Bonete, Albacete). Estudio de una estructura de piedra aparecida en el departamento 3 y de otra aneja a él." *Homenaje a Samuel de los Santos*. Instituto de Estudios Albacetenses. Excelentísima Diputación Provincial de Albacete. Murcia: 145-158.
- (1989). *El depósito votivo ibérico de El Amarejo. Bonete (Albacete)* (vol. 156). Ministerio de Cultura. Madrid.
- Broncano Rodríguez, S. y Blánquez Pérez, J. (1985). *El Amarejo (Bonete, Albacete)*. Ministerio de Cultura. Madrid.
- Brotóns Yagüe, F. (2007). "Las terracotas en forma de cabeza femenina del santuario ibero-romano de La Encarnación (Caravaca de la Cruz, Murcia)". *SPAL, Monografías IX* (Imagen y culto en la Iberia Prerromana: los pebeteros en forma de cabeza femenina): 313-327.

- Brotóns Yagüe, F. y Ramallo Asensio, S. (1993). "Excavaciones arqueológicas durante el año 1993 en el cerro de la Ermita de la Encarnación (Caravaca de la Cruz, Murcia)." *Memorias de Arqueología* 8: 226-237.
- Brück, J. (1999). "Ritual and rationality: some problems of interpretations in European Archaeology". *European Journal of Archaeology* 2 (3): 313-344.
- Bruit Zaidman, L. (2005). "Offrandes et nourritures: repas des dieux et repas des hommes en Grèce ancienne" En S. Georgoudi, R. Koch Piettre y F. Shmid (eds.). *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne* (Vol. 124). Brepols. Turnhout: 31-46.
- (2006). "Identité politique et religion dans la cité classique". *Revue des études anciennes* 108 (1): 101-114.
- Bruit Zaidman, L. y Schmitt Pantel, P. (2002). *La religión griega en la polis de época clásica*. Akal. Madrid.
- Brunaux, J.-L. (1981). *Le sanctuaire celtique de Gournay-sur-Aronde et la religion gauloise*. Université François Rabelais. Tours.
- (1986). *Les gaulois, sanctuaires et rites*. Editions Errance. Paris.
- (1991). "Les sanctuaires celtiques et leurs rapports avec le monde méditerranéen" En J.-L. Brunaux (ed.). *Les sanctuaires celtiques et le monde méditerranéen. Actes du colloque de St-Riquier (8 au 11 Novembre 1990) organisés par la direction des Antiquités de Picardie et l'UMR 126 du CNRS* (Vol. 3). Editions Errance. Paris: 7-13.
- (1996). *Les religions gauloises. Rites celtiques de la Gaule indépendante*. Editions Errance. Paris.
- (2000a). "La mort du guerrier celte. Essai d'histoire des mentalités" En S. Verger (ed.). *Rites et espaces sacrifié en pays celte et méditerranéen. Étude comparée à partir du sanctuaire d'Acy-Romance (Ardenne, France)* (Vol. 276). Collection de l'École Française de Rome. Rome: 231-251.
- (2000b). "Propriétés divines, possessions humaines. La fonction

- symbolique de l'enclos". *Revue Archéologique de Picardie* 1/2: 271-278.
- (2000c). *Les religions gauloises. Nouvelles approches sur les rituels celtiques de la Gaule indépendante*. Errance. Paris.
- (2005). *Les Gaulois*. Les belles lettres. Paris.
- Brunaux, J.-L.; Amandry, M.; Brouquier-Reddé, V.; Delestrée, L. P.; Duday, H.; Fercoq du Leslay, G.; Lejars, T.; Marchand, C.; Méniel, P.; Petit, B. y Rogéré, B. (1999). "Ribemont-sur-Ancre (Somme). Bilan préliminaire et nouvelles hypothèses". *Gallia* 56: 177-283.
- Brunaux, J.-L. y Malagoli, C. (2003). "La France du Nord (Champagne-Ardenne, Île-de-France, Nord, Basse-Normandie, Haute-Normandie, Pas-de-Calais, Picardie". *Gallia* 60 (Cultes et sanctuaires en France à l'âge du Fer): 9-73.
- Brunaux, J.-L. y Méniel, P. (1997). *La résidence aristocratique de Montmartin (Oise) du III au II s. av. J.-C.* (vol. 64). Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme. Paris.
- Brunaux, J.-L.; Méniel, P. y Poplin, F. (1985). "Gournay I. Les fouilles sur le sanctuaire et l'oppidum (1975-1984)". *Revue Archéologique de Picardie* Numéro spécial.
- Bubloz, Y. (2006). "Le comparatisme en Histoire des Religions: entre *Tremendum* et *Fascinans*" En M. Burger y C. Calame (eds.). *Comparer les comparatismes. Perspectives sur l'histoire et les sciences des religions*. Edidit - Archè. Paris-Milano: 9-16.
- Buchsenschutz, O. (1991). "Viereckschanzen et sanctuaires de l'Europe celtique" En J.-L. Brunaux (ed.). *Les sanctuaires celtiques et le monde méditerranéen. Actes du colloque de St-Riquier (8 au 11 Novembre 1990) organisés par la direction des Antiquités de Picardie et l'UMR 126 du CNRS* (Vol. 3). Editions Errance. Paris: 106-112.
- Burgess, C. y O'Connor, B. (2004). "Bronze Age rotary spits: finds old and new, some false, some true" En H. Roche, E. Grogan, J. Bradley, J. Coles y B. Raftery (eds.). *From Megaliths to Metal. Essays in Honour of George Eogan*. Oxbow Books. Oxford: 184-

- 199.
- Burillo Mozota, F. (1997). "Textos, cerámicas y ritual celtibérico". *Kalathos* 16: 223-242.
- Burke, A. (2000). "Butchery of a sheep in rural Tunissia (North Africa): repercussion for the archaeological study of patterns of bone disposal". *Anthropozoologica* 32: 3-9.
- Burkert, W. (1983). *Homo necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth* (P. Bing, trans.). University of California Press. Berkeley-Los Ángeles-Londres.
- (1985). *Greek religion*. Harvard University Press. Cambridge.
- (1988). "Katagógia-Anagógia and the Goddesses of Knossos" En R. Hägg, N. Marinatos y G. Nordquist (eds.). *Early Greek Cult Practice*. Estocolmo: 81-88.
- Cabezuelo, U. (2002). "Les cavaliers de Gergovie?" *L'Archéologue, archéologie nouvelle* 60 (Juin-Juillet): 10-11.
- Cabré, J. (1922). "La tonsura ibérica". *Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria. Actas y memorias*. 2 y 3: 163-170.
- (1925). *Los bronce de Azaila* (vol. III). Separata de Archivo Español de Arte y Arqueología.
- Cabré, J. y Motos, F. d. (1920). *La necrópolis ibérica de Tútuqi (Galera, provincia de Granada). Memoria de las excavaciones practicadas en la campaña de 1918*. Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades. Madrid.
- Cabrera Bonet, P. (1995a). "La comercialización del vino griego en la Hispania prerromana" En S. Celestino (ed.). *Arqueología del vino. Los orígenes del vino en Occidente*. Jerez de la Frontera: 139-156.
- (1995b). "Cerámicas griegas en Tartessos: su significado en la costa meridional de la Península desde Málaga a Huelva". *Tartessos 25 años después 1968-1993. Actas del Congreso conmemorativo del V Symposium Internacional de Prehistoria Peninsular*. BUC. Jerez de la Frontera: 387-409.
- Cabrera Bonet, P. y Sánchez Fernández, C. (eds.). (1998). *Los griegos en*

- España. Tras las huellas de Heracles: may, 27- july, 5, 1998. National Archaeological Museum. Ministerio de Educación y Cultura. Madrid.*
- Cadoux, J. L. (1991). "Organisation spatiale et chronologie du sanctuaire de Ribemont-sur-Ancre (Somme)" En J.-L. Brunaux (ed.). *Les sanctuaires celtiques et le monde méditerranéen. Actes du colloque de St-Riquier (8 au 11 Novembre 1990) organisés par la direction des Antiquités de Picardie et l'UMR 126 du CNRS* (Vol. 3). Editions Errance. Paris: 156-163.
- Cadoux, J. L. y Lancelin, P. (1987). "L'ossuaire de Ribemont-sur-Ancre (Somme)". *Anthropozoologica* Premier numéro spécial (La découpe et le partage du corps a travers le temps et l'espace): 91-96.
- Caldentey, P.; López Cachero, J. y Menéndez, L. (1996). "Nuevos recipientes rituales metálicos: la problemática de su distribución peninsular". *Zephyrus* 49: 191-209.
- Caldwell, J. (1959). "The New American Archaeology". *Science* 129: 303-307.
- Calvo, I. y Cabré, J. (1917). *Excavaciones en la Cueva y Collado de los Jardines (Santa Elena - Jaén). Memoria de los trabajos realizados en el año 1916*. Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades. Madrid.
- (1918). *Excavaciones en la Cueva y Collado de los Jardines (Santa Elena-Jaén) : Memoria de los trabajos realizados en la campaña de 1917*. Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades. Madrid.
- (1919). *Excavaciones en la Cueva y Collado de los Jardines (Santa Elena-Jaén) : Memoria de los trabajos realizados en la campaña de 1918* (vol. 22). Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades. Madrid.
- Campos Méndez, I. (2006). "La razón de estado en la política religiosa de los reyes Aqueménides: ¿tolerancia o intolerancia religiosa?" *Gerión* 24 (1): 111-117.
- Capalvo Liesa, Á. (1994). "Historia y Leyenda de la Celtiberia Ulterior". *Leyenda y Arqueología de las Ciudades Prerromanas. Ciclo de*

- Conferencias Madrid, 25 y 26 de Noviembre de 1993. Volumen II* (Vol. II). Ministerio de Cultura. Dirección General de Bellas Artes y Archivos. Madrid: 63-75.
- Carless Hulin, L. (1989). "The diffusion of religious symbols within complex societies" En I. Hodder (ed.). *The meanings of things. Material culture and symbolic expression*: 90-96.
- Carriazo, J. d. M. (1973). *Tartessos y el Carambolo : investigaciones arqueológicas sobre la protohistoria de la Baja Andalucía*. Dirección General de Bellas Artes, Ministerio de Educación y Ciencia. Madrid.
- Carter, J. (2004). "Comparison in the history of religions: reflections and critiques. Introduction". *Method and theory in the study of religion* 16 (1): 3-11.
- Casabona, J. (1966). *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en Grec des origines à la fin de l'époque classique*. Publication des Annales de la Faculté des Lettres. Aix-en-Provence.
- Casas, S.; Codina, F.; Margall, J.; Martín, A.; de Prado, G. y Patiño, C. (2005). "Els temples de l'oppidum d' Ullastret: aportacions al seu coneixement" En O. Mercadal Fernández (ed.). *Món ibèric : als Països Catalans XIII Col.loqui Internacional d'Arqueologia de Puigcerdà : homenatge a Josep Barberà i Farràs : Puigcerdà, 14 i 15 de novembre de 2003*. Institut d'Estudis Ceretans. Puigcerdà: 989-1002.
- Casellas, S. (1995). "Dipòsits faunístics no subsistencials a la Catalunya prehistòrica". *Cota Zero. Revista d'arqueologia i ciència* 11: 89-93.
- Cassimatis, H. (1991). "Les autels dans la ceramique italote" En R. Étienne y M. Le Dinahet (eds.). *L'espace sacrificiel dans les civilisations méditerranéennes de l'antiquité. Actas du Colloque tenu a la Maison de l'Orient, Lyon, 4-7 juin 1988*. Publications de la Bibliothèque Salomon-Reinach. Université Lumière-Lyon 2. Lyon: 33-43.
- Cassimatis, H.; Etienne, R. y Le Dinahet, M.-T. (1991). "Les autels:

- problemes de classification et d'enregistrement des donnees" En R. Étienne y M. Le Dinahet (eds.). *L'espace sacrificiel dans les civilisations méditerranéennes de l'antiquité. Actas du Colloque tenu a la Maison de l'Orient, Lyon, 4-7 juin 1988*. Publications de la Bibliothèque Salomon-Reinach. Université Lumière-Lyon 2. Lyon: 267-276.
- Castañón Ugarte, P. M. (1994). "Estudio de la fauna de la necrópolis de Villaricos (Almería)". *Archaeofauna* 3: 1-12.
- (1998). "Evolución de las faunas protohistóricas en Extremadura" En A. Rodríguez Díaz (ed.). *Extremadura Protohistórica: Paleoambiente, Economía y Poblamiento*. Universidad de Cáceres. Cáceres: 63-72.
- Castelo Ruano, R. (1989). "La música en la Antigüedad Hispana. 1. "El aulos y el diaulos"". *Boletín de la Asociación Española de Amigos de la Arqueología* 26: 9-18.
- (1990). "Aproximación a la danza en la antigüedad hispana. Manos entrelazadas". *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II. Historia Antigua* 3: 19-42.
- (1995). *Monumentos funerarios del Sureste Peninsular: elementos y técnicas constructivas*. Universidad Autónoma de Madrid. Departamento de Prehistoria y Arqueología. Madrid.
- Cazanove, O. (2000). "Sacrifier les bêtes, consacrer les hommes. Le printemps sacré italique" En S. Verger (ed.). *Rites et espaces sacrificiel en pays celte et méditerranéen. Étude comparée à partir du sanctuaire d'Acy-Romance (Ardenne, France)* (Vol. 276). Collection de l'École Française de Rome. Rome: 253-276.
- Cazeneuve, J. (1971). *Sociología del rito*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires.
- Celestino Pérez, S. (1991). "Cancho Roano, un complejo urbano orientalizante en Zalamea de la Serena (Badajoz)" En J. Remesal y O. Musso (eds.). *La presencia de material etrusco en la Península Ibérica*. Universitat de Barcelona. Barcelona: 439-455.
- (1994). "Los altares en forma de "lingote chipriota" de los santuarios de Cancho Roano". *Revista de Estudios Ibéricos* 1: 291-309.

- (ed.). (1995). *Arqueología del Vino. Los orígenes del vino en Occidente*. Consejo Regulador de las Denominaciones de Origen Jerez-Xeres-Sherry y Manzanilla Sanlúcar de Barrameda. Jerez de la Frontera.
- (1997). "Santuarios, centros comerciales y paisajes sacros". *Quaderns de prehistòria i arqueologia de Castelló* 18 (Espacios cultuales en el mundo ibérico): 359-389.
- (2001). "Los santuarios de Cancho Roano del Indigenismo al Orientalismo arquitectónico" En D. Ruiz Mata y S. Celestino (eds.). *Arquitectura Oriental y Orientalizante en la Península Ibérica*. Centro de Estudios del Próximo Oriente. Madrid: 17-56.
- Celestino Pérez, S. y Cabrera Díez, A. (2008). "El banquete privado y el banquete comunal en el santuario de Cancho Roano". *Cuadernos de Prehistoria de la Universidad de Granada* 18: 189-215.
- Celestino Pérez, S. y Jiménez Ávila, F. J. (1989). "Una ofrenda en la estancia N-4 del palacio-santuario de Cancho Roano". *Archivo Español de Arqueología* 62: 226-235.
- (1993). *El palacio-santuario de Cancho-Roano IV. (El sector norte)*. Badajoz.
- Celestino, S.; Jiménez, J.; Martín, A.; Hernández, A. y Pavón, I. (1996). *El palacio santuario de Cancho-Roano V-VI-VII. (Los sectores Oeste, Sur y Este)*. Publicaciones del Museo Arqueológico Provincial de Badajoz. Madrid.
- Celestino, S. y Zulueta, P. (2003). "Los bronce de Cancho Roano" En S. Celestino Pérez, F. Gracia Alonso, A. Perea Caveda, M. Conde Escribano y e. al.]. (eds.). *Cancho Roano IX: Los materiales arqueológicos II*. Junta de Extremadura. Consejería de Cultura. Mérida: 9-124.
- Cerdeño, M. L., Pérez de Ynestrosa, J.L (1993). *La necrópolis celtibérica de Sigüenza. Revisión del conjunto* (vol. 6). Monografía Arqueológica del S.A.E.T. Teruel.
- Cerdeño, M. L., García Huerta, R. (2001). "Las necrópolis celtibéricas: nuevas perspectivas de estudio" En R. García Huerta y J. Morales

- Hervás (eds.). *Arqueología funeraria: las necrópolis de incineración*. Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha. Cuenca: 141-190.
- (2005). "Las necrópolis celtibéricas del Alto Jalón-Alto Tajo". *Celtíberos. Tras la estela de Numancia*. Junta de Castilla y León. Soria: 239-244.
- Cerdeño, M. L.; García Huerta, R. y Paz, M. d. (1981). "La necrópolis de Molina de Aragón (Guadalajara). Campos de Urnas en el este de la meseta". *Wad-Al-Hayara* 8: 9-84.
- Cerdeño, M.L.; Rodríguez-Caderot, G.; Moya, P.R; Ibarra, A. y Herrero, S. (2006). "Los estudios de Arqueoastronomía en España. Un estado de la cuestión". *Trabajos de Prehistoria* 63(2): 13-34
- Cerrillo, E. (1990). "Arqueología de las religiones primitivas y arqueología de las religiones organizadas. Una reflexión". *Zephyrus* XLIII: 189-192.
- Cerrillo, E.; Ongil, M. I. y Saucedo, M. I. (1984). "Religión y espacio, aproximación a una Arqueología de la religión". *Arqueología Espacial* 1: 41-54.
- Chaix, L. y Méniel, P. (2001). *Archéozoologie. Les animaux et l'archéologie*. Errance. Paris.
- (2005). *Manual de Arqueozoología*. Ariel Prehistoria. Barcelona.
- Chaix, L. y Sidi Maamar, H. (1992). "Voir et comparer la découpe des animaux en contexte rituel: limites et perspectives d'une ethnoarchéozoologique". *Ethnoarchéologie: justification, problèmes, limites. XII Rencontres Internationales d'Archéologie et d'Histoire d'Antibes. Actes des Rencontres 17-18-19 octobre 1991*. Éditions APDCA. Juan-les-Pins: 269-291.
- Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris.
- Chapa Brunet, T. (1980). *La escultura Zoomorfa Ibérica en piedra*, Universidad Complutense de Madrid.
- (1983). "Primeros resultados de las excavaciones en el Cerro de los Santos (Montealegre del Castillo, Albacete). Campañas de 1977-

- 1981". *XVI Congreso Nacional de Arqueología*. Universidad de Zaragoza. Zaragoza: 643-649.
- (1986). *Influjos griegos en la escultura zoomorfa ibérica* (vol. 2). Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.
- (1990). "Algunas consideraciones sobre el estudio de los santuarios ibéricos". *Zephyrus* XLIII: 249-251.
- (1991). "La "Arqueología de la Muerte": planteamientos, problemas y resultados" En D. Vaquerizo (ed.). *Arqueología de la Muerte: metodología y perspectivas actuales*. Fons Mellaria. Curso de Verano, 1990. Excm. Diputación Provincial de Córdoba. Córdoba: 13-38.
- (1992). "Caracterización económica de la Alta Andalucía durante la etapa Ibérica Plena y Tardía" En A. Moure Romanillo (ed.). *Elefantes, ciervos y ovinos. Economía y aprovechamiento del medio en la Prehistoria de España y Portugal*. Santander: 315-325.
- (1994). "Algunas reflexiones acerca del origen de la escultura ibérica". *Revista de Estudios Ibéricos* 1 (La escultura ibérica): 43-59.
- (1997). "La escultura ibérica como elemento delimitador del territorio" En R. Olmos Romera y J.A. Santos Velasco (eds.). *Iconografía Ibérica, iconografía itálica: propuestas de interpretación y lectura (Roma 11-13 Nov.1993)*. Universidad Autónoma de Madrid. CSIC. Madrid: 235-247.
- (1998). "Los Íberos y su espacio funerario". *Los iberos : principes de occidente : [exposición] : Galeries nationales du Grand Palais, Paris 15 octobre 1997-5 enero 1998, Centre Cultural de la Fundació "La Caixa" 30 enero-12 abril 1998, Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn 15 mayo -23 agosto 1998*. Fundación "La Caixa". Barcelona: 109-121.
- (2000). "Aplicaciones de la Arqueología de la Muerte en la prehistoria reciente de la Península Ibérica" En V. Oliveira Jorge (ed.). 3.º *Congresso de Arqueologia Peninsular*. Utad, Vila Real, Portugal,

- Setembro de 1999* (Vol. 5). ADECAP. Porto: 9-19.
- (2003a). "El tiempo y el espacio en la escultura ibérica: un análisis iconográfico" En T. Tortosa y J.A. Santos (eds.). *Arqueologia e iconografia. Indagar en las imágenes*. "L'Erma" de Bretschneider. Roma: 99-119.
- (2003b). "La percepción de la infancia en el mundo ibérico". *Trabajos de Prehistoria* 60 (1): 115-138.
- (2006a). "Sacrificio y sacerdocio entre los iberos". *SPAL, Monografías VII* (Entre dios y los hombres: el sacerdocio en la Antigüedad): 157-180.
- (2006b). "Los animales en la Cultura Ibérica: entre lo real y lo imaginario" En N. Ferreira Bicho (ed.). *Animais na Pré-história e Arqueologia da Península Ibérica. Actas do IV Congresso de Arqueologia Peninsular (Faro, 14 a 19 de Setembro de 2004)*. Centro de Estudos de Património. Departamento de História, Arqueologia e Património (Universidade do Algarve). Faro: 93-103.
- (2006c). "Arqueología de la muerte: aspectos metodológicos". *Anales de Arqueología Cordobesa* 17 (Vol. I): 25-46.
- Chapa Brunet, T. y Madrigal Belinchón, A. (1997). "El sacerdocio en época ibérica". *SPAL* 6: 187-203.
- Chapa Brunet, T. y Pereira Sieso, J. (1992). "La necrópolis de Castellones de Céal (Hinojares, Jaén)" En J. Blánquez Pérez y V. Antona del Val (eds.). *Congreso de Arqueología Ibérica: las necrópolis* (Vol. 1). Universidad Autónoma de Madrid. Comunidad de Madrid. Madrid: 431-454.
- Chapa Brunet, T.; Pereira Sieso, J.; Madrigal Belinchón, A. y Mayoral Herrera, V. (1998). *La necrópolis ibérica de los Castellones de Céal (Hinojares, Jaén)*. Junta de Andalucía, Consejería de Cultura. Empresa Pública de Gestión de programas Culturales. Universidad de Jaén. Sevilla.
- Chapa, T. y Olmos, R. (2004). "El imaginario del joven en la cultura ibérica". *Dossier des Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle série* 34 (1. Jóvenes en la historia): 43-83.

- Chaves, F.; Bandera, M. L. d. l.; Ferrer, E. y Bernáldez, E. (2000). "El complejo sacrificial de Montemolín" En M.E. Aubet y M. Barthélemy (eds.). *Actas del IV Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos. Cádiz, 2 al 6 de Octubre de 1995* (Vol. II). Universidad de Cádiz. Cádiz: 573-581.
- Clark, G. (1947). *Archaeology and Society*. Methuen & Co. Ltd. London.
- Clarke, D. (1978(2nd ed.)). *Analytical Archaeology*. Methuen & Co Ltd. Bristol.
- Coll Monteagudo, R. y Cazorla Carrera, F. (1998). "Una cueva-santuario ibérica en el Maresme: "La Cova de les Encantades" del Montcabrer (Cabrera de Mar, Barcelona)". *Actas del Congreso Internacional Los Iberos. Príncipes de Occidente. Estructuras de poder en la sociedad ibérica. Centro cultural de la Fundación "La Caixa" Barcelona, 12, 13 y 14 de marzo de 1998*. Fundación "La Caixa". Barcelona: 275-282.
- Coll Monteagudo, R.; Cazorla Carrera, F. y Bayés Colomer, F. (1994). "El santuari ibèric de la cova de les Encantades del Montcabrer (Cabrera de Mar, el Maresme): estudi preliminar". *Laietania* 9: 33-86.
- Colomer, E.; Montón, S. y Piqué, R. (1996). *Técnicas arqueológicas sobre actividades de subsistencia en la Prehistoria*. Ed. Arco/Libros. Madrid.
- Columeau, P. (1991). *L'animal pour l'homme. Recherches sur l'alimentation carnée dans le sud de la France du Néolithique au Moyen-Age d'après les vestiges osseux. I. Le monde rural*. Travaux du centre Camille Jullian. CNRS. Université de Provence.
- (2000). "Sacrifice et viande dans les sanctuaires grecs et chypriotes (VII s./I s. av. J.-C.) et l'apport de l'habitat de Kassopè". *Pallas Revue d'études antiques* 52 (Paysage et alimentation dans le monde grec. Les innovations du premier millénaire av. J.C): 147-166.
- (2001). "Variations récentes de la collecte et de l'exploitation des données archéozoologiques. Les exemples de la Grèce et du sud de

- la Gaule" En J.P. Brun y P. Jockey (eds.). *Techniques et sociétés en Méditerranée. Hommage à Marie-Claire Amouretti*. Maisonneuve et Larose, Maison Méditerranéenne des Sciences de L'Homme. Paris: 49-61.
- Conde Berdós, M. J. (1998). "Estado actual de la investigación sobre la cerámica ibérica pintada de época plena y tardía". *Revista de Estudios Ibéricos* 3: 299-335.
- Cooper, F. y Morris, S. (1990). "Dining in round buildings" En O. Murray (ed.). *Symptotica. A Symposium on the Symposium*. Oxford University Press. Oxford: 66-85.
- Cosmopoulos, M. B. (2003). "Mycenaean religion at Eleusis. The architecture and stratigraphy of Megaron B" En M.B. Cosmopoulos (ed.). *Greek Mysteries. The Archeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*. Routledge. London: 1-24.
- Courtils, J. d.; Gardeisen, A. y Pariente, A. (1996). "Sacrifices d'animaux à l'Hérakleion de Thasos". *Bulletin de Correspondance Hellénique* 120 (2. Études, Chroniques et rapports): 799-820.
- Crespo Ortiz de Zárate, S. (1997). "Sacerdotes y sacerdocio en las religiones indoeuropeas en Hispania prerromana y romana". *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 2: 17-37.
- Criado, F. (1993). "Visibilidad e interpretación del registro arqueológico". *Trabajos de Prehistoria* 50: 36-56.
- (1999). *Del terreno al espacio: planteamientos y perspectivas para la Arqueología del Paisaje* (vol. 6). Grupo de Investigación en Arqueología del Paisaje. Universidad de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela.
- (2006). "¿Se puede evitar la trampa de la subjetividad?. Sobre Arqueología e Interpretación". *Complutum* 17: 247-253.
- Cristofani, M. (1987). "Il banchetto in Etruria". *L'alimentazione nel mondo antico. Gli etruschi* (Vol. 2). Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato. Roma: 123-132.
- Cuadrado Díaz, E. (1950). *Excavaciones en el Santuario Ibérico de El Cigarralejo, Mula, Murcia*. (vol. 21). Ministerio de Educación

- Nacional, Comisaría General de Excavaciones Arqueológicas. Madrid.
- (1952). "Exvotos equinos del santuario ibérico de El Cigarralejo, Mula, Murcia". *Actas del Primer Congreso Internacional de Prehistoria y Protohistoria Mediterránea. Firenze. Napoli. Roma (1950)*. Leo S. Olschki. Firenze.
- (1956). "La diosa ibérica de los caballos" En A. Beltrán (ed.). *Actas de la IV sesión del congreso internacional de Ciencias Prehistóricas y Protohistóricas (Madrid, 1954)*. Multilingües. Zaragoza: 797-810.
- (1966). "Repertorio de los recipientes rituales metálicos con asas de manos de la Península Ibérica". *Trabajos de Prehistoria* 21.
- (1977-78). "Ungüentarios cerámicos en el mundo ibérico. Aportación cronológica". *Archivo Español de Arqueología* 50-51: 389-404.
- (1985). "La economía de los Íberos del SE según El Cigarralejo". *Pyrenae* 21: 69-79.
- (1987). *La necrópolis ibérica de "El Cigarralejo" (Mula, Murcia)*. Instituto Español de Prehistoria. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.
- (1995). "Excavaciones arqueológicas en El Cigarralejo (Mula, Murcia). Campaña de 1987. Memoria Preliminar". *Excavaciones y Prospecciones en la Región de Murcia. Memorias de Arqueología* 3, 1987-1988. Murcia: 110-112.
- Cuadrado Díaz, E. y Ruano Ruiz, E. (1989). "Esculturas de équidos procedentes de la Colección de Alhonor (Puente Genil, Córdoba)". *Trabajos de Prehistoria* 46: 203-228.
- Cunliffe, B. (1992). "Pits, preconceptions and propiation in the British Iron Age". *Oxford Journal of Archaeology* 11 (1): 69-83.
- Davis, S. (1987). *The Archaeology of Animals*. B.T. Bastford Ltd London. London.
- De Grossi Mazzorin, J. (2006). "Il quadro attuale delle ricerche archeozoologiche in Etruria e nuove prospettive di ricerca" En A. Curci y D. Vitali (eds.). *Animali tra uomini e dei. Archeozoologia del mondo preromano. Atti del Convegno Internazionale 8-9 novembre*

- 2002 (Vol. 14). Ante quem. Dipartimento di Archeologia dell'Università di Bologna. Bologna: 77-96.
- De Prada Junquera, M. (1986). "Nuevas aportaciones al repertorio de los recipientes rituales metálicos con "asas de manos" en la Península Ibérica". *Trabajos de Prehistoria* 43: 99-142.
- Dedet, B.; Duday, H.; Fiches, J.-L.; Py, F.; Py, M. y Richard, J.-C. M. (1968). "Les "autels-foyers" en Languedoc". *Rivista di Studi Liguri* 34 (1-3 Omaggio a Fernand Benoit): 35-56.
- Dedet, B. y Schwaller, M. (1990). "Pratiques cultuelles et funéraires en milieu domestique". *Documents d'archéologie méridionale* 13: 137-161.
- Delgado (1996). *El toro en el Mediterráneo: análisis de su presencia y significado en las grandes culturas del mundo antiguo*. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid.
- Delibes de Castro, G.; Fernández Manzano, J. y Celis Sánchez, J. (1992-93). "Nuevos "ganchos de carne" protohistóricos de la Península Ibérica". *Tabona* VIII, tomo 2: 417-434.
- Demarest, A. A. (1987). "Archaeology and Religion" En M. Eliade (ed.). *The Encyclopedia of Religion*. Macmillan. London: 372-379.
- Detienne, M. (1972). *Les Jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*. Gallimard. Paris.
- (1989). "Culinary practices and the spirit of sacrifice" En M. Detienne y J.P. Vernant (eds.). *The cuisine of sacrifice among the Greeks*. Chicago University Press. Chicago: 1-20.
- (1993). "I limiti della spartizione in Grecia" En C. Grottanelli, Parise, N.F. (ed.). *Sacrificio e società nel mondo antico*. Ed. Laterza. Roma: 177-191.
- (2000). *Comparer l'incomparable*. Éditions du Seuil. Paris.
- Detienne, M. y Svendro, J. (1979). "Les loups au festin ou la Cité impossible" En M. Detienne y J.P. Vernant (eds.). *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Editions Gallimard. Paris: 215-237.
- Detienne, M. y Vernant, J. P. (eds.). (1979). *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Editions Gallimard. Paris.

- Díaz Maderuelo, R. (1990). "Los ritos de paso y la ampliación del uso del espacio social" En J. Adánez Pavón, C.M. Heras Martínez y C. Varela Torrecilla (eds.). *Espacio y organización social. Actas del Seminario "Espacio y organización social" (Madrid, 9-13 de mayo de 1988)*. Universidad Complutense de Madrid. Madrid: 207-217.
- Díes Cusí, E. y Álvarez García, N. (1997). "Análisis del conjunto 5 de La Bastida de Les Alcuses (Mogente, Valencia): un edificio con posible funcionalidad cultual". *Quaderns de prehistòria i arqueologia de Castelló* 18 (Espacios culturales en el mundo ibérico): 147-170.
- Dietrich, B. C. (1988). "The instrument of Sacrifice" En R. Hägg, N. Marinatos y C.N. Gullög (eds.). *Early Greek Cult Practice*. Estocolmo: 35-40.
- Díez de Velasco, F. (1995). *Los caminos de la muerte. Religión, rito e imágenes del paso al más allá en la Grecia antigua*. Madrid.
- (2005). *La historia de las religiones: métodos y perspectivas*. Akal. Madrid.
- (2006). *Breve Historia de las Religiones*. Alianza Editorial. Madrid.
- Domingo Puertas, L. A.; Gallego Revilla, J. I. y Ciudad Fernández, A. (2002). "Nuevo santuario prerromano hallado en la Meseta Sur: los altares rupestres del Cerro del Castillo (Castillejo del Romeral, Huete, Cuenca). Informa preliminar" En S. Crespo y A. Alonso (eds.). *Scripta Antiqua in honores Ángel Montenegro Duque et José María Blázquez*. Valladolid: 231-241.
- Domínguez Monedero, A. (1995). "Del simposio griego a los bárbaros bebedores: el vino en Iberia y su imagen en los autores antiguos" En S. Celestino (ed.). *Arqueología del Vino. Los orígenes del vino en Occidente*. Consejo Regulador de las Denominaciones de Origen Jerez-Xeres-Sherry y Manzanilla Sanlúcar de Barrameda. Jerez de la Frontera: 21-73.
- (1999). Religión, rito y ritual durante la Protohistoria peninsular. El fenómeno religioso en la cultura ibérica: <http://www.ffil.uam.es/antigua/piberica/santuarios>.

- Donahue, J. F. (2004). *The roman community at table during the Principate*. The University of Michigan Press. Michigan.
- Dowden, K. (2000). *European Paganism. The Realities of Cult from Antiquity to the Middle Ages*. Routledge. London.
- Duday, H. y Masset, C. (eds.). (1987). *Anthropologie physique et Archéologie. Methodes d'étude des sépultures. Actes du colloque de Toulouse 4,5 et 6 Novembre 1982*. Editions du Centre National de la Recherche Scientifique. Paris.
- Dumézil, G. (1974). *La Religion Romaine Archaïque avec un appendice sur la religion des Étrusques, 2^a edition*. Payot,. Paris.
- Durand, J. L. (1986). *Sacrifice et labour en Grèce ancienne. Essai d'anthropologie religieuse*. Éditions La Découverte. École Française de Rome. Paris-Rome.
- (1987a). "Sacrifice et découpe en Grèce ancienne". *Anthropozoologica* Premier numéro spécial (La découpe et le partage du corps a travers le temps et l'espace): 59-65.
- (1987b). "Le boeuf à la ficelle" En C. Bérard, C. Bron y A. Pomari (eds.). *Images et société en Grèce ancienne. L'iconographie comme méthode d'analyse. Actes du Colloque International, Lausanne 8-11 février 1984*. Université de Lausanne. Lausanne: 227-241.
- (1989a). "Greek animals: toward a topology of edibles bodies" En M. Detienne y J.P. Vernant (eds.). *The cuisine of sacrifice among the Greeks*. The University of Chicago Press. Chicago: 87-118.
- (1989b). "Ritual as instrumentality" En M. Detienne y J.P. Vernant (eds.). *The cuisine du sacrifice among the Greeks*. Chicago University Press. Chicago: 119-128.
- (1993). "Sacrificare, dividere, ripartire" En C. Grottanelli, Parise, N.F. (ed.). *Sacrificio e società nel mondo antico*. Ed. Laterza. Roma: 193-202.
- Durand, J. L. y Scheid, J. (1994). ""Rites" et "Religion" remarques sur certains préjugés des historiens de la religion des Grecs et des Romains". *Archives de Sciences Sociales des Religions* 85 (1): 23-43.

- Durand, J. L. y Schnapp, A. (1984). "Boucherie Sacrificielle et Chasses Initiatiques" En C. Bérard, et alii (ed.). *La cité des images. Religion et société en Grèce antique*. Nathan. Paris-Laussana: 105-116.
- Durkheim, E. (1993). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Alianza Editorial. Madrid.
- Edlund, I. E. M. (1987). *The gods and the place. Location and function of sanctuaries in the countryside of Etruria and Magna Graecia (700-400 B.C.)*. Stockholm.
- Edwards, D. N. (2005). "The archaeology of religion" En M. Díaz-Andreu, S. Lucy, S. Babic y D.N. Edwards (eds.). *The Archaeology of Identity. Approches to gender, age, status, ethnicity and religion*. Routledge. London. New York: 110-128.
- Ekroth, G. (2001). "Altars on attic vases: the identification of *Bomos* and *Eschara*" En C. Scheffer (ed.). *Ceramics in context. Proceedings of the Internordic colloquium on ancient pottery held at Stockholm, 13-15 June 1997*. (Vol. 12). Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm Studies in Cassical Archaeology. Stockholm: 115-126.
- (2002). "The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults". *Kernos* Supplément 12.
- (2006). "Iconographic evidence for the treatment of animal blood at Greek sacrifices" En C.C. Mattusch, A.A. Donohue y A. Brauer (eds.). *Common Ground: Archaeology, Art, Science, and Humanities. Proceedings of the XVIth International Congress of Classical Archaeology Boston, August 23-26, 2003*. Oxbowboks. Oxford: 40-43.
- Eliade, M. (1965). *Rites and Symbols of Initiation. The Mysteries of Birth and Rebirth*. Harper and Row. New York.
- (1981a). *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*. Ediciones Cristiandad. Madrid.
- (1981b). *Lo sagrado y lo profano*. Guadarrama. Punto Omega. Barcelona.
- Ellingson, T. (1987). "Music and religion" En M. Eliade (ed.). *The Encyclopedia of Religion* (Vol. 10). Macmillan. London: 163-172.

- Ernout, A. y Meillet, A. (1967). *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*. Librairie C. Klincksieck. Paris.
- Escacena Carrasco, J. L. (2002). "Dioses, toros y altares. Un templo para Baal en la antigua desembocadura del Guadalquivir". *SPAL, Monografías II* (Ex Oriente lux: las religiones orientales antiguas en la Península Ibérica): 33-75.
- (2006). "Allas el estrellero o Darwin en las sacristías". *SPAL, Monografías VII* (Entre dios y los hombres: el sacerdocio en la Antigüedad): 103-156.
- Escacena Carrasco, J. L.; Fernández Flores, A. y Rodríguez Azogue, A. (2007). "Sobre el Carambolo: un *híppos* sagrado del santuario IV y su contexto arqueológico". *Archivo Español de Arqueología* 80: 5-28.
- Escacena Carrasco, J. L. y Izquierdo de Montes, R. (2000). "Altares para Baal". *Arys* 3: 11-40.
- (2001). "Oriente en Occidente: arquitectura civil y religiosa en un "barrio fenicio" de la *Caura* tartésica" En D. Ruiz Mata y S. Celestino (eds.). *Arquitectura Oriental y Orientalizante en la Península Ibérica*. Centro de Estudios del Próximo Oriente. Madrid: 123-157.
- Esteban, A. (2002). "Elementos astronómicos en el mundo religioso y funerario ibérico". *Trabajos de Prehistoria* 59(2): 81-100.
- Esteban, A. y Moret, S. (2006). "Ciclos de tiempo en la cultura ibérica: la orientación astronómica del templo del Tossal de Sant Miquel de Lliria". *Trabajos de Prehistoria* 63(1):167-178
- Esteve Gálvez, F. (1974). *La necrópolis ibérica de la Oriola cerca de Amposta (Tarragona)*. Instituto de estudios ibéricos y etnología valenciana de la Institución Alfonso el Magnánimo. Valencia.
- Étienne, R. y Le Dinahet, M. (eds.). (1991). *L'espace sacrificiel dans les civilisations méditerranéennes de l'antiquité. Actas du Colloque tenu a la Maison de l'Orient, Lyon, 4-7 juin 1988*. Publications de la Bibliothèque Salomon-Reinach. Université Lumière-Lyon 2. Lyon.

- Falomir Granell, F. y Muriel Ortiz, S. (2006). "Noves inhumacions infantils en urna de l'assentament protohistòric de Los Cabañiles (Sucaína, Castelló): context arqueològic i estudi paleontropològic". *Quaderns de prehistòria i arqueologia de Castelló* 25: 167-186.
- Fedele, F. y Foster, G. V. (1988). "Tharros: ovicaprini sacrificali e rituale del tofet". *Rivista di Studi Fenici* XVI (1): 29-46.
- Fernández Castro, M. C. y Cunliffe, B. (2002). *El yacimiento y el santuario de Torreparedones. Un lugar arqueológico preferente en la Campiña de Córdoba* (vol. 1030). BAR International Series. Oxford.
- Fernández Flores, A. y Rodríguez Azogue, A. (2005). "El complejo monumental del Carambolo Alto, Camas (Sevilla). Un santuario orientalizante en la paleodesembocadura del Guadalquivir". *Trabajos de Prehistoria* 62 (1): 111-138.
- (2007). "Vida y muerte en la Ilipa tartésica" En E. Ferrer Albelda, A. Fernández Flores, J.L. Escacena Carrasco y A. Rodríguez Azogue (eds.). *Ilipa Antiqua. De la Prehistoria a la época romana*. Exmo. Ayto de Alcalá del Río. Alcalá del Río: 69-92.
- Fernández Gómez, F. (1982). "Nuevos asadores de bronce en el Museo Arqueológico de Sevilla". *Trabajos de Prehistoria* 39: 389-410.
- (1992-93). "Un asador excepcional y un excepcional conjunto de asadores del Bajo Guadalquivir". *Tabona* VIII (II): 465-480.
- (2003). "Los caballos de Luque (Córdoba)" En F. Quesada Sanz y M. Zamora Merchán (eds.). *El caballo en la antigua Iberia. Estudios sobre los équidos en la Edad del Hierro* (Vol. 19). Real Academia de la Historia. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid: 21-61.
- Fernández, J. (1974). "The mission of metaphor in expressive culture". *Current Anthropology* 15: 119-146.
- Fernández, J. H. (1983). "El hipogeo número 6 de la campaña de 1923 en el Puig des Molins". *Homenaje al prof. Martín Almagro Basch* (Vol. II). Ministerio de Cultura. Madrid: 325-347.
- Ferrer Albelda, E. (1996). "Sacrificio y consumo de carne en la antigüedad". *XX Siglos* VII (28): 19-24.

- (2004). "La religión púnica en Iberia: lugares de culto" En A. González Blanco, G. Matilla Seiquer y A. Egea Vivancos (eds.). *El mundo púnico. Religión, antropología y cultura material. Murcia 2001-2002*. Universidad de Murcia. Murcia: 107-118.
- Ferrer Albelda, E. y García Fernández, J. (2007). "Primeros datos sobre la Ilipa turdetana" En E. Ferrer Albelda, A. Fernández Flores, J.L. Escacena Carrasco y A. Rodríguez Azogue (eds.). *Ilipa Antiqua. De la Prehistoria a la época romana*. Excm. Aytmo. de Alcalá del Río. Alcalá del Río: 103-130.
- Ferrer Albelda, E. y Prados Pérez, E. (2007). "Los pebeteros en forma de cabeza femenina en el contexto de las comunidades púnicas de Iberia". *SPAL, Monografías IX* (Imagen y culto en la Iberia Prerromana: los pebeteros en forma de cabeza femenina): 121-138.
- Finley, M. I. (1974). *Economía de la Antigüedad*. Madrid.
- Fletcher, D. (1965). *La necrópolis de La Solivella (Alcalá de Chivert)*. Servicio de Investigaciones Prehistóricas. Diputación Provincial. Valencia.
- Fletcher, D.; Pla, E. y Alcacer, J. (1965). *La Bastida de Les Alcuses (Mogente, Valencia) I* (vol. 24). Servicio de Investigaciones Prehistóricas. Diputación Provincial de Valencia. Serie de Trabajos Varios. Valencia.
- (1969). *La Bastida de Les Alcuses (Mogente, Valencia) II* (vol. 25). Servicio de Investigaciones Prehistóricas. Diputación Provincial de Valencia. Serie de Trabajos Varios. Valencia.
- Fontes, A. L. (1980). "Culto ao Deus Larouco, Júpiter e Atégina". *Actas do Seminário de Arqueologia do Noroeste Peninsular. III* (Vol. III). Revista de Guimarães. Sociedade Martins Sarmento. Guimarães: 5-21.
- Franquesa, D.; Oltra, J.; Piña, A.; Pons, E.; Saña, M. y Verdúm, C. (2000). "La ramaderia en les societats ibèriques del N-E de la Península Ibèrica: diversificació i especialització". *Saguntum-PLAV Extra-3* (IBERS. Agricultors, artesans i comerciants. III Reunió

- sobre Economía en el Mon Ibèric): 153-161.
- Frazer, J. (1984). *La Rama Dorada. Un estudio de Magia y Religión*. Fondo de Cultura Económica. México-Madrid-Buenos Aires.
- Gabaldón Ramírez, M. M. (2005). "Ponis, santuarios y guerreros. La dimensión ritual del caballo en el mundo galo". *Gladius* XXV: 265-282.
- Gabaldón Ramírez, M. M. y Quesada Sanz, F. (1998). "¿Jinetes y caballos en el Más Allá ibérico? un vaso cerámico en el museo de Linares". *Revista de arqueología* 201: 16-23.
- Garcés Estallo, I. (2007). "El empleo del ronzar caballar en el norte del Ebro durante la Edad del Hierro y la época Ibérica". *Gladius* 27: 67-84.
- García Bellido, M. P. (1987). "Altars y oráculos semitas en Occidente: Melkart y Tanit". *Rivista di Studi Fenici* XV (2): 135-158.
- García Cano, C. y García Cano, J. M. (1992). "Cerámica ática del poblado ibérico de La Loma del Escorial (Cartagena, Murcia)". *Archivo Español de Arqueología* 65: 3-32.
- García Cano, J. M. (1992). "Las necrópolis ibéricas en Murcia" En J. Blánquez Pérez y V. Antona del Val (eds.). *Congreso de Arqueología ibérica: las necrópolis* (Vol. 1). Universidad Autónoma de Madrid. Comunidad de Madrid. Madrid: 313-347.
- (1997). *Las necrópolis ibéricas de Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla, Murcia). I Las excavaciones y estudio analítico de los materiales*. Universidad de Murcia. Murcia.
- (1999). *Las necrópolis ibéricas de Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla, Murcia). II Análisis de los enterramientos, catálogo de materiales y apéndices antropológico, arqueozoológico y paleobotánico*. Universidad de Murcia. Murcia.
- (2007). "Los pebeteros en forma de cabeza femenina de la necrópolis ibérica del Cabecico del Tesoro (Verdolay, Murcia)". *SPAL, Monografías IX* (Imagen y culto en la Iberia Prerromana: los pebeteros en forma de cabeza femenina): 285-311.
- García Cano, J. M.; Conde Guerri, E. y Page del Pozo, V. (eds.). (2007).

- Pedro A. Lillo Carpio y la cultura ibérica. El santuario de La Luz (Verdolay, Murcia).* Comunidad Autónoma de la Región de Murcia. Murcia.
- García Cano, J. M.; Hernández, E.; Iniesta, A. y Page del Pozo, V. (1997). "El santuario de Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla, Murcia) a la luz de los nuevos hallazgos". *Quaderns de prehistòria i arqueologia de Castelló* 18 (Espacios culturales en el mundo ibérico): 239-256.
- García Cano, J. M.; Iniesta, A. y Page del Pozo, V. (1991-2). "El Santuario Ibérico de Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla, Murcia)". *Anales de Prehistoria y Arqueología* 7-8: 75-82.
- García Cano, J. M. y Page del Pozo, V. (1996). "La investigación de la cultura ibérica en Murcia (1990-1995)". *Revista de Estudios Ibéricos* 2: 243-266.
- García Huerta, R. y Antona del Val, V. (1992). *La necrópolis celtibérica de La Yunta (Guadalajara). Campañas 1984-1987* (vol. 4). Patrimonio Histórico. Arqueología. Castilla - La Mancha. Villarrobledo.
- García i Roselló, J. (1993). *Turó dels Dos Pins. Necròpolis Ibèrica*. AUSA: Museu Comarcal del Maresme Mataró. Barcelona.
- García López, J. (1970). *Sacrificio y sacerdocio en las religiones micénica y homérica*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Manuales y Anejos de "Emerita" XXVI. Madrid.
- García Quintela, M. V. (1991). "El sacrificio humano adivinatorio céltico y la religión de los lusitanos". *Polis. Revista de Ideas y Formas Políticas de la Antigüedad Clásica* 3: 25-37.
- (1997). "Posible suplicio capital celtibérico en un fragmento cerámico procedente de Tiermes (Soria)". *Kalathos* 16: 103-111.
- (1999a). *Mitología y Mitos de la Hispania Prerromana, III*. Akal. Madrid.
- (1999b). *Dumézil (1898-1986)*. Ediciones del Orto. Madrid.
- (2001). *Mitos Hispánicos. La Edad Antigua*. Akal. Madrid.
- García Quintela, M. V. y Santos Estévez, M. (2000). "Petroglifos

- podomorfos de Galicia e investiduras reales célticas: estudio comparativo". *Archivo Español de Arqueología* 73: 5-26.
- (2004). "From rock carvings to celtic weltans chaunng in A Ferradura: A sanctuary of the Hillfort Culture in Northwest Spain". *The Journal of Indo-European Studies* 32 (3-4): 319-336.
- García y Bellido, A. (1949). *Esculturas romanas de España y Portugal*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.
- (1968). *España y los españoles hace dos mil años según la "Geografía" de Estrabon*. Espasa-Calpe. Madrid.
- (1980). *Arte Ibérico en España*. Ed. Espasa Calpe. Madrid.
- García-Gelabert, M. P. (1988). *La necrópolis del Estacar de Robarinas, Jaén: ritos y creencias*. Universidad Complutense de Madrid. Madrid.
- (1999). "Rituales funerarios en el mundo ibérico". *Religión y magia en la Antigüedad. Valencia del 16 al 18 de abril de 1997*. Generalitat Valenciana. Valencia: 103-122.
- (2007). "Los caballos de la Península Ibérica y del norte/noroeste de África: cría, cruce y exportación en la época prerromana y en la del dominio por Roma". *Hispania Antiqua* 31: 21-38.
- García-Soto Mateos, E. (1990). "Las necrópolis de la Edad del Hierro en el Alto Valle del Duero". *II Simposio sobre los Celtíberos: Necrópolis Celtibéricas*. Institución Fernando el Católico. Zaragoza: 13-38.
- Gardeisen, A. (1999). "Découpe et consommation de viande au début du IV siècle". *Lattara* 12: 569-588.
- Garrido, J. P. (1970). "Excavaciones en la necrópolis de "La Joya", Huelva (1.^a y 2.^a Campañas)". *Excavaciones Arqueológicas de España* 71: 5-81.
- Garrido, J. P. y Orta, E. (1978). "Excavaciones en la Necrópolis de La Joya. Huelva II. 3.^a, 4.^a y 5.^a Campañas". *Excavaciones Arqueológicas de España* 96.
- Gebhard, E. R. y Reese, D. S. (2005). "Sacrifices for Poseidon and Melikartes-Palaimon at Isthmia" En R. Hägg y B. Alroth (eds.). *Greek sacrificial ritual, Olympian and Chthonian. Proceedings of the*

- Sixth International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Department of Classical Archaeology and Ancient History. Göteborg University, 25-27 April 1997. Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae, Series IN 8°, XVIII. Stockholm: 125-154.*
- Geertz, C. (1990). *La interpretación de las culturas*. Gedisa. Barcelona.
- Georgoudi, S. (2000). "Sacrifice et mise à mort: aperçus sur le statut du cheval dans les pratiques rituelles grecques" En A. Gardeisen (ed.). *Les équides dans le monde méditerranéen antique. Actes du colloque organisé par l'Ecole française d'Athènes, le Centre Camille Jullian et l'UMR 5140 du CNRS Athènes, 26-28 Novembre 2003* (Vol. 21). Éditions de l'Association pour le développement de l'Archeologie en Languedoc-Roussillon. Monographies d'Archéologie Méditerranéenne. Lattes: 137-142.
- (2005). "L'occultation de la violence" dans le sacrifice grec: données ancienne, discours modernes" En S. Georgoudi, R. Koch Piettre y F. Shmid (eds.). *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne* (Vol. 124). Brepols. Turnhout: 115-147.
- Georgoudi, S.; Koch Piettre, R. y Shmid, F. (eds.). (2005). *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*. Brepols. Turnhout.
- Gernet (1980). *Antropología de la Grecia Antigua*. Taurus. Madrid.
- Ginouvès, R. y Guimier-Sorbets, A. M. (1991). "Les autels de l'Antiquité Classique: problèmes de description" En R. Étienne y M. Le Dinahet (eds.). *L'espace sacrificiel dans les civilisations méditerranéennes de l'antiquité. Actas du Colloque tenu à la Maison de l'Orient, Lyon, 4-7 juin 1988*. Publications de la Bibliothèque Salomon-Reinach. Université Lumière-Lyon 2. Lyon: 277-290.
- Girard, R. (1983). *La violencia y lo sagrado*. Ed. Anagrama. Barcelona.
- Gómez Bellard, C. y Guérin, P. (1995). "Los lagares del Alt de Benimaquia (Denia): en los inicios del vino ibérico" En S. Celestino (ed.). *Arqueología del Vino. Los orígenes del vino en*

- Occidente. Jerez de la Frontera: 297-333.*
- Gómez Bellard, C. y Vidal González, P. (2000). "Las cuevas-santuario fenicio-púnicas y la navegación en el Mediterráneo" En B. Costa y J.H. Fernández (eds.). *Santuarios fenicio-púnicos en Iberia y su influencia en los cultos indígenas. XIV Jornadas de Arqueología fenicio-púnica (Eivissa, 1999)*. Museu Arqueològic d'Eivissa i Formentera. Eivissa: 103-145.
- Gómez de Soto, J. (1991). "Le fondeur, le trafiquant et les cuisiniers. La broche d'Amathonte de Chypre et la chronologie absolue du Bronze Final atlantique" En C. Chevillot y A. Coffyn (eds.). *L'Âge du Bronze atlantique. Ses faciès, de l'Écosse à l'Andalousie et leurs relations avec le Bronze continental et la Méditerranée. Actes du 1er Colloque du Parc Archéologique de Beynac* Association des Musées du Sarladais. Beynac-et-Cazenac: 369-373.
- Gómez de Soto, J. y Milcent, P.-Y. (2003). "La France du Centre aux Pyrénées (Aquitaine, Centre, Limousin, Midi-Pyrénées, Poitou-Charentes)". *Gallia* 60 (Cultes et sanctuaires en France à l'âge du Fer): 107-138.
- Gómez Flix, X. (2003). "Fetos de équido en Els Vilars (Arbeca, Lleida) un nuevo tipo de deposición animal en hábitat durante la Primera Edad del Hierro en Cataluña" En F. Quesada Sanz y M. Zamora Merchán (eds.). *El caballo en la antigua Iberia*. Real Academia de la Historia. Madrid: 209-217.
- González Alcalde, J. (2002-2003). "Cuevas-refugio y cuevas-santuario en Castellón y Valencia: espacios de resguardo y entornos iniciáticos en el mundo ibérico". *Quaderns de prehistòria i arqueologia de Castelló* 23: 187-240.
- (2004). "Historiografía de la investigación sobre cuevas-santuario ibéricas de Cataluña, País Valenciano y Murcia". *Cypsela* 15: 285-297.
- (2006). "Cuevas-santuario ibéricas en Cataluña". *Quaderns de prehistoria i arqueologia de Castelló* 25: 187-248.
- González Alcalde, J. y Chapa Brunet, T. (1993). ""Meterse en la boca del

- lobo". Una aproximación a la figura del "Carnassier" en la religión ibérica". *Complutum* 4: 169-174.
- González Navarrete, J. A. (1987). *Escultura ibérica de Cerrillo Blanco Porcuna, (Jaén)*. Diputación Provincial de Jaén. Jaén.
- González Prats, A. (1983). "Estudio Arqueológico del poblamiento antiguo de la Sierra de Crevillente (Alicante)". *Lucentum* Anejo I.
- (2002). *La necrópolis de cremación de Les Moreres (Crevillente, Alicante, España) (s. IX-VII a.C)*. III Seminario Internacional sobre Temas Fenicios. Universidad de Alicante. Alicante.
- González Reyero, S. (2000). "El banquete griego en Occidente. La Galia: alcance y límites de un tipo de comensalidad". *Quaderns de prehistòria i arqueologia de Castelló* 21: 227-258.
- González Ruibal, A. (2003). *La experiencia del otro. Una introducción a la etnoarqueología*. Akal. Madrid.
- González-Tablas Sastre, F. J. (1990). *La necrópolis de "Los Castillejos" de Sanchorreja. Su contexto histórico* (vol. 69). Acta Salmanticensia. Salamanca.
- (2005). *Castro de los Castillejos. Sanchorreja, Ávila* (vol. 6). Institución "Gran Duque de Alba". Diputación de Ávila.
- Goody, J. (1961). "Religion and Ritual: the Definitional Problem". *The British Journal of Sociology* 12 (2): 142-164.
- Gordon Childe, V. (1945). "Directional changes in funerary practices during 50,000 years". *MAN* 45: 13-19.
- (1977). *Qué sucedió en la Historia*. Editorial La Pléyade. Buenos Aires.
- Gracia Alonso, F. (2001). "El fuego como referente de culto. Datos de la Protohistoria peninsular mediterránea". *Cypsela* 13: 99-120.
- Gracia Alonso, F. y Munilla Cabrillana, G. (1993). "Estructuración cronocupacional del poblamiento ibérico en las comarcas del Ebro". *Laietania* 8 (El poblament ibèric a Catalunya): 209-255.
- Gracia Alonso, F.; Munilla Cabrillana, G. y García, E. (1994). "Models d'anàlisi de l'arquitectura ibèrica. Espai públic i construccions religioses en medis urbans". *Cota Zero. Revista d'arqueologia i*

- ciència* 10: 90-101.
- Gracia Alonso, F.; Munilla Cabrillana, G.; García López, E. y Vicent Sánchez, A. (1999). "La transición de los siglos VII-VI a.C en el área de la desembocadura del Ebro" En R. Balbín y P. Bueno (eds.). *II Congreso de Arqueología Peninsular. Primer Milenio y Metodología. Tomo III. Zamora 24-27 de septiembre de 1996*. Universidad de Alcalá. Fundación Rei Afonso Henriques: 101-111.
- Graf, F. (2002). "What is new about Greek sacrifice?" En H.F.J. Horstmanshoff, H.W. Singor, F.T. Van Straten y J.H.M. Strubbe (eds.). *Kikeon. Studies in honor of H.S. Versnel*. Koninklijke Brill. Leiden: 113-125.
- Grant, A. (1989). "Animals and ritual in Early Britain: the visible and the invisible". *Anthropozoologica* Troisième numéro spécial (Animal et pratiques religieuses: les manifestations matérielles): 79-86.
- (1991). "Economic or symbolic? Animals and ritual behavior" En P. Garwood, D. Jennings, R. Skeates y J. Toms (eds.). *Sacred and profane. Proceedings of a Conference on Archaeology, Ritual and Religion. Oxford, 1989* (Vol. 32). Oxford University Committee for Archaeology. Oxford: 109-114.
- Grau, I.; Olmos, R. y Perea, A. (2008). "La habitación sagrada de la ciudad ibérica de La Serreta". *Archivo Español de Arqueología* 81: 5-29.
- Green, M. (1992). *Animals in Celtic life and myth*. Routledge. London and New York.
- (1998). "Vessels of death: sacred cauldrons in archaeology and myth". *The Antiquaries Journal* 78: 63-84.
- Griñó, B. (1985). "La influencia de la música griega y mediterránea en las culturas de la Península Ibérica" En M. Picazo y E. Sanmartí (eds.). *Ceràmiques gregues i helenístiques a la Península Ibèrica. Taula Rodona amb motiu del 75è. Aniversari de les excavacions d'Empúries. Empúries, 18-20 març 1983* (Vol. VII). Monografies Emporitanes. Barcelona: 151-167.
- Griñó, B. y Olmos, R. (1982). *La pátera ibérica de Santisteban del*

- Puerto. Un estudio iconográfico sobre el mundo funerario ibérico en las representaciones del Museo Arqueológico Nacional*. Ministerio de Cultura. Madrid.
- Groenewoud, E. M. C. (2005). "Water in the cultic worship in phoenician sanctuaries" En A. Spanò Giammellaro (ed.). *Atti del V Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici. Marsala-Palermo, 2-8 ottobre 2000* (Vol. I). Università degli Studi di Palermo. Palermo: 149-155.
- Grottanelli, C. (1993a). "Uccidere, donare, mangiare: problematiche attuali del sacrificio antico" En C. Grottanelli y N.F. Parise (eds.). *Sacrificio e società nel mondo antico*. Ed. Laterza. Roma: 3-53.
- (1993b). "Aspetti del sacrificio nel mondo greco e nella Bibbia ebraica" En C. Grottanelli y N.F. Parise (eds.). *Sacrificio e società nel mondo antico*. Ed. Laterza. Roma: 123-162.
- (2000). "Ideologie del sacrificio umano" En S. Verger (ed.). *Rites et espaces sacrificiel en pays celte et méditerranéen. Étude comparée à partir du sanctuaire d'Acy-Romance (Ardenne, France)* (Vol. 276). Collection de l'École Française de Rome. Rome: 277-292.
- Grottanelli, C. y Parise, N. F. (eds.). (1993). *Sacrificio e società nel mondo antico*. Laterza. Roma.
- Guérin, P. (1999). "Hogares, molinos, telares... El Castellet de Bernabé y sus ocupantes". *Arqueología Espacial* 21: 85-99.
- (2003). *El Castellet de Bernabé y el horizonte ibérico pleno edetano*. Servicio de Investigaciones Prehistóricas. Diputación Provincial de Valencia. Valencia.
- Guérin, P.; Calvo, M.; Grau, E. y Guillén, P. (1989). "Tumbas infantiles en el Castellet de Bernabé (Liria, Valencia)". *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de Castellón* 14 (Inhumaciones infantiles en el ámbito mediterráneo español (siglos VII a. E al II d.e)): 61-93.
- Guettel Cole, S. (1988). "The uses of water in greek sanctuaries" En R. Hägg, N. Marinatos y G.C. Nordquist (eds.). *Early Greek Cult Practices*. Estocolmo: 161-165.

- (2004). *Landscape, gender and ritual space: the ancient greek experience*. University of California Press. Berkeley, Los Angeles.
- Gusi i Jener, F. (1989). "Posibles recintos necrolátricos infantiles ibéricos en Castellón". *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de Castellón* 14 (Inhumaciones infantiles en el ámbito mediterráneo español (siglos VII a. E al II d.e)): 19-42.
- (1994). "El templo ibérico y los recintos necrolátricos de La Escudilla (Zucaina, Castellón)". *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de Castellón* 16: 107-114.
- (1997). "Lugares sagrados, divinidades, cultos y rituales en el levante de Iberia". *Quaderns de prehistòria i arqueologia de Castelló* 18 (Espacios culturales en el mundo ibérico): 171-209.
- Gusi i Jener, F. y Muriel, S. (2008). "Panorama actual de la investigación de las inhumaciones infantiles en la Protohistoria del Sudoeste mediterráneo europeo" En F. Gusi, S. Muriel y C. Olària (eds.). *Nasciturus, infans, puerulus vobis mater terra. La muerte en la infancia*. Diputació de Castelló. Servei d'Investigacions Arqueològiques i Prehistòriques. Castellón: 257-329.
- Hägg, R. (ed.). (1992). *The iconography of greek cult in the Archaic and Classical Periods. Proceedings of the First International Seminar on Ancient Greek Cult, organised by the Swedish Institute at Athens and the European Cultural Centre of Delphi (Delphi, 16-18 November 1990)*. (vol. 1). Centre d'Études de la Religion Grecque Antique. Athènes-Liège.
- (ed.). (1996). *The role of Religion in the Early Greek Polis*. Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae. Series IN 8º, XIV. Estocolmo.
- Hägg, R.; Marinatos, N. y Nordquist, G. C. (eds.). (1988). *Early Greek Cult Practice*. Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae, Series IN 4º, XXXVIII. Estocolmo.
- Hansen, J.; Bookidis, N. y Snyder, L. M. (1996). "Foods of ritual dining in the Sanctuary of Demeter and Kore at Corinth". *American Journal of Archaeology* 100: 341-342.

- Hartog, F. (1980). *El espejo de Herodoto. Ensayo sobre la representación del otro*. Fondo de Cultura Económica. Mexico [etc.].
- Hawkes, C. (1954). "Archaeological Theory and Method: some suggestions from the Old World". *American Anthropologist* 56 (2): 155-168.
- Hernando, A. (1992). "Enfoques teóricos en Arqueología". *SPAL* 1: 11-35.
- (1995). "La etnoarqueología hoy: una vía eficaz de aproximación al pasado". *Trabajos de Prehistoria* 52 (2): 15-30.
- (1999). "El espacio no es necesariamente un lugar: en torno al concepto de espacio y sus implicaciones en el estudio de la Prehistoria". *Arqueología Espacial* 21: 7-27.
- (2002). *Arqueología de la Identidad*. Akal. Madrid.
- (2006). "Arqueología y Globalización. El problema de la definición del "otro" en la Postmodernidad". *Complutum* 17: 221-234.
- Hill, J. D. (1996). "The identification of ritual deposits of animals. A general perspective from a specific study of "special animal deposits" from the Southern English Iron Age" En S. Anderson y K. Boyle (eds.). *Ritual treatment of human and animal remains. Proceedings of the first meeting of the osteoarchaeological research group held in Cambridge on 8th October 1994*. Oxbow books. Oxford: 17-32.
- Hocart, A. M. (1975). *Mito, ritual y costumbre. Ensayos heterodoxos*. Siglo XXI de España Editores. Madrid.
- Hodder, I. (1982). *The present past. An introduction to Anthropology for archaeologists*. B.T. Batsford Ltd. London.
- (ed.). (1982). *Symbolic and Structural Archaeology*. Cambridge University Press. Cambridge.
- (1988). *Interpretación en Arqueología. Corrientes actuales* (Aubert, trans.). Crítica. Barcelona.
- (1991). "Interpretative Archaeology and its role". *American Antiquity* 56 (1): 7-18.
- (ed.). (2001). *Archaeological theory today*. Polity Press. Oxford.

- Hodder, I. y Hutson, S. (2005). *Reading the past. Current approaches to interpretations in archaeology. Third edition.* Cambridge University Press. Cambridge.
- Holdrege, B. A. (1994). "Comparative religion with a difference" En U. Bianchi (ed.). *The notion of "Religion" in comparative research. Selected proceedings of the XVth Congress of the International Association for the History of Religions. Rome, 3er-8th September, 1990.* "L'Erma" di Bretschneider. Roma: 803-812.
- Hornos, F.; Ruiz, A.; Cruz, J. T. y Choclán, C. (1984). "La necrópolis ibérica "Finca Gil de Olid" (Puente del Obispo-Baeza)". *Cuadernos de Prehistoria de la Universidad de Granada* 9: 195-234.
- Houby-Nielsen, S. (1996). "The Archaeology of Ideology in the Kerameikos: new interpretations of the "opferrinen"" En R. Hägg (ed.). *The role of the religion in the Early Greek Polis* (Vol. XIV). Acta Instituti Athenienses Regni Sueciae. Series IN 8°. Estocolmo: 41-54.
- Hubert, H. y Mauss, M. (1968). "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice" En M. Mauss (ed.). *Oeuvres. 1. Les fonctions sociales du sacré* (Vol. 1). Ed. de Minuit. París: 193-307.
- Hughes, D. (1991). *Human sacrifice in ancient Greece.* Routledge. London. New York.
- Iborra, M. P. (2000). "Los recursos ganaderos en Época Ibérica". *Saguntum-PLAV Extra-3* (IBERS. Agricultors, artesans i comerciants. III Reunió sobre Economia en el Mon Ibèric): 81-91.
- (2003). "Restos de équidos en la calle S. José de Alcalà de Xivert (Castellón)" En F. Quesada Sanz y M. Zamora Merchán (eds.). *El caballo en la antigua Iberia. Estudios sobre los équidos en la Edad del Hierro* (Vol. 19). Real Academia de la Historia. Madrid: 201-208.
- (2004). *La ganadería y la caza desde el Bronce Final hasta el Ibérico Final en el territorio valenciano* (vol. 103). Diputación Provincial de Valencia. Valencia.
- Iborra, M. P.; Grau, E. y G., P. J. (2003). "Recursos agrícolas y

- ganaderos en el ámbito fenicio occidental: estado de la cuestión" En C. Gómez Bellard (ed.). *Ecohistoria del paisaje agrario. La agricultura fenicio-púnica en el Mediterráneo*. Universitat de València. Zaragoza: 33-55.
- Insoll, T. (2001). "Introduction. The archaeology of world religion" En T. Insoll (ed.). *Archaeology and World Religion*. Routledge. London: 1-32.
- (2004). *Archaeology, ritual, religion*. Routledge. London.
- Isager, S. (1990). "Sacred animals in Classical and Hellenistic Greece". *Boreas* 21 (Economics of cult in the Ancient Greek World): 15-21.
- Izquierdo, I. y Le Meaux, H. (eds.). (2003). *Seres híbridos. Apropiación de motivos míticos mediterráneos. Actas del Seminario-Exposición Casa de Velázquez - Museo Arqueológico Nacional 7-8 de Marzo 2002, Madrid*. Casa de Velázquez. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Madrid.
- Izquierdo Peraile, I. (2003). "La ofrenda sagrada del vaso en la cultura ibérica". *Zephyrus* 56: 117-135.
- (2006). "La colección de exvotos femeninos ibéricos del Museo Valencia de Don Juan: gestualidad y género" En M. Moreno Conde (ed.). *Exvotos ibéricos. Vol. I. El Instituto Valencia de Don Juan, Madrid* Instituto de Estudios Gienenses. Jaén: 119-150.
- Izquierdo Peraile, I.; Mayoral Herrera, V.; Olmos Romera, R. y Perea Caveda, A. (2004). *Diálogos en el país de los Iberos*. Ministerio de Cultura. Madrid.
- Jameson, M. H. (1988). "Sacrifice and animal husbandry in Classical Greece" En C.R. Whittaker (ed.). *Pastoral economies in classical antiquity* (Vol. Supplementary Volume 14). The Cambridge Philological Society. Cambridge: 87-119.
- Jiménez Ávila, F. J. (2002). *La toréutica orientalizante en la Península Ibérica* (vol. 16). Real Academia de la Historia. Madrid.
- Jiménez Barrientos, J. C. (1990). "Aspectos Rituales Funerarios de la Necrópolis de La Cruz del Negro. Carmona (Sevilla)". *Zephyrus* XLIII: 215-222.

- Jiménez Flores, A. M. (2007). "Las imágenes en el servicio de culto: acerca del "supuesto" timiaterio de Punta del Nao". *Habis* 38: 61-78.
- Jimenez Navarro, E. (1943). "Figuras animalísticas del Cerro de los Santos". *Ampurias* V: 95-108.
- Jimeno, A. (2001). "Numancia" En M. Almagro-Gorbea, M. Mariné y J. Álvarez-Sanchís (eds.). *Celtas y Vettones*. Excelentísima Diputación de Ávila. Ávila: 239-248.
- Jimeno, A.; Torre, J. I. d. l.; Berzosa, R. y Martínez, J. P. (2004). *La necrópolis celtibérica de Numancia* (vol. 12). Memorias, Arqueología en Castilla y León, 12. Salamanca.
- Johansen, Ø. (1986). "Religion and Archaeology: Revelation or Empirical Research?" En G. Steinsland (ed.). *Words and Objects. Towards a Dialogue Between Archaeology and History of Religion*. Norwegian University Press. Oslo: 67-77.
- Jordán Montes, J. F.; García Cano, J. M. y Sánchez Ferra, A. (1995). "Ensayo de interpretación etnoarqueológica de los exvotos de los santuarios ibéricos: manos, gestos rituales y andróginos en la cultura ibérica". *Verdolay* 7 (Homenaje a la Dra. D^a Ana María Muñoz Amilibia): 293-314.
- Jorge Aragoneses, M. (1968). "La badila ritual ibérica de La Luz (Murcia) y la topografía arqueológica de aquella zona según los últimos descubrimientos." *Anales de la Universidad de Murcia, Facultad de Filosofía y Letras* 26: 317-360.
- Jost, M. (2003). "Mysteric Cults in Arcadia" En M.B. Cosmopoulos (ed.). *Greek Mysteries. The Archeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*. Routledge. London: 143-168.
- Jouanna, J. (1992). "Libations et sacrifices dans la tragédie grecque". *Revue des Études Grecques* 502-503 (Juillet-Décembre): 406-434.
- Jouin, M. y Méniel, P. (1999-2000). "Les dépôts d'animaux et le fanum gallo-romains de Vertault (Côte-d'Or)". *Revue Archéologique de l'Est* 50: 119-216.
- Júdice Gamito, T. (1986). "Os espetos de bronze do sudoeste

- peninsular- sua interpretação sócio-ideológica". *Conimbriga* 25: 23-39.
- Karageorghis, V. y Lo Schiavo, F. (1989). "A West Mediterranean obelos from Amathus". *Rivista di Studi Fenici* 17 (1): 15-29.
- Klein, R. y Cruz-Urbe, K. (1984). *The analysis of animal bones from archaeological sites*. The University of Chicago Press. Chicago.
- Koch Piettre, R. (2005). "Précipitations sacrificielles en Grèce ancienne" En S. Georgoudi, R. Koch Piettre y F. Schmid (eds.). *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne* (Vol. 124). Brepols. Turnhout: 77-100.
- Kohler, C. y Naso, A. (1991). "Appunti sulla funzione di alari e spiedi nelle società arcaiche dell'Italia centro-meridionale" En E. Herring, R. Whitehouse y J. Wilkins (eds.). *Papiers of the Fourth Conference of Italian Archaeology 2. The Archaeology of Power Part 2* (Vol. 2). Accordia Research Centre. London: 41-63.
- Kristiansen, K. (1984). "Ideology and material culture: and archaeological perspective" En M. Spriggs (ed.). *Marxist perspectives in Archaeology*. Cambridge University Press. Cambridge: 72-100.
- Kurtz, D. y Boardman, J. (1971). *Greek Burial Customs*. Cornell University Press. New York.
- Kurtz, G. (2003). "Los hierros de Cancho Roano" En S. Celestino Pérez, F. Gracia Alonso, A. Perea Caveda, M. Conde Escribano y e. al.]. (eds.). *Cancho Roano VIII: Los materiales arqueológicos I*. Junta de Extremadura. Consejería de Cultura. Mérida: 293-366.
- Kurtz, W. S. (1982). "Material relacionado con el fuego aparecido en las necrópolis de Las Cogotas y La Osera". *Boletín de la Asociación Española de Amigos de la Arqueología* 16: 52-53.
- Labrosse-Ducharme, A. (1988). "Les représentations de l'autel dans la ceramique attique du VI au IV siècle av. JC, typologie de l'autel et typologies des scenas". *BSABR Bulletin de Liaison de la Société des Amis de la Bibliothèque Salomon-Reinach* 6: 91-94.
- Ladrón de Guevara, I.; Sánchez Andreu, M.; Lazarich González, M. y

- Rodríguez de Zuloaga, M. (2000). "La necrópolis orientalizante de El Acebuchal (Carmona, Sevilla): Las excavaciones de J. Bonsor entre 1910 y 1911" En M.E. Aubet y M. Barthélemy (eds.). *Actas del IV Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos. Cádiz, 2 al 6 de Octubre de 1995* (Vol. IV). Universidad de Cádiz. Cádiz: 1815-1823.
- Lagarce, E. y Lagarce, J. (1997). "Les lingots 'en peau de boeuf', objets de commerce et symbols ideologiques dans le monde mediterranéen". *Revue d'Études Phenico-puniques et d'Antiquités Libyennes* X: 73-97.
- Lambot, B. y Méniel, P. (2000). "Le village d'Acy-Romance dans son contexte régional" En S. Verger (ed.). *Rites et espaces sacrificiel en pays celte et méditerranéen. Étude comparée à partir du sanctuaire d'Acy-Romance (Ardennes, France)*. Collection de l'École Française de Rome. Rome: 7-139.
- Landon, L. B. (2005). "Zooarchaeology and historical archaeology: progress and prospects". *Journal of Archaeological Method and Theory* 12 (1): 1-36.
- Lantier, R. (1935). *Bronzes votifs ibériques*. Les Éditions Albert Lévy. Paris.
- Lantier, R. y Cabré, J. (1917). *El santuario ibérico de Castellar de Santisteban* (vol. 15). Comisión de Investigaciones Paleontológicas y Prehistóricas. Madrid.
- Le Roux, F. y Guyonvarc'h, C. J. (1986). *Les druides*. Ouest France. La-Guerche-de-Bretagne.
- Leach, E. (1968). "Ritual" En D. Sills (ed.). *International Encyclopedia of the Social Sciences* (Vol. 13). The Macmillan Company and the Free Press. New York: 520-526.
- Legilloux, M. (2000). "L'hécatombe de l'*ekklesiasterion* de Poseidonia" En S. Verger (ed.). *Rites et espaces sacrificiel en pays celte et méditerranéen. Étude comparée à partir du sanctuaire d'Acy-Romance (Ardennes, France)* (Vol. 276). Collection de l'École Française de Rome. Rome: 341-351.

- Lepetz, S. (1996). "L'animal dans la société gallo-romaine de la France du Nord". *Revue Archéologique de Picardie* N° spécial 12.
- (2000). "Inhumation gallo-romaines de chevaux et de chiens en France du nord au III siècle après J.-C." En L. Bodson (ed.). *Journée d'Étude Université de Liège (1999). Ces animaux que l'homme choisit d'inhumer. Contribution à l'étude de la place et du rôle del animal dans le rites funéraires*. Université de Liège. Liège: 93-125.
- Lepetz, S. y Van Andringa, W. (2008). "Pour une archéologie du sacrifice à l'époque romaine" En V. Mehl y P. Brulé (eds.). *Le sacrifice antique. Vestiges, procédures et stratégies*. Presses Universitaires de Rennes. Rennes: 39-58.
- Leroi-Gourhan, A. (1964). *Las religiones de la Prehistoria*. Laertes ediciones. Barcelona.
- Levy, J. E. (1982). *Social and Religious Organization in Bronze Age Denmark. An analysis of Ritual Hoard Finds* (vol. 124). BAR International Series. Oxford.
- Liesau von Lettow-Vorbeck, C. (2005). "Arqueozoología del caballo en la antigua Iberia". *Gladius* XXV: 187-206.
- Liesau von Lettow-Vorbeck, C.; García García, J.; Carrión Santafé, E. y Blasco Bosqued, C. (1994). "El depósito ritual del fondo 76-78 de la fábrica de ladrillos (Getafe, Madrid)". *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid* 30: 47-56.
- Lillo Carpio, P. (1981). *El poblamiento ibérico en Murcia*. Universidad de Murcia. Murcia.
- (1983). "Una aportación al estudio de la religión ibérica: la diosa de los lobos de la Umbría de Salchite. Moratalla (Murcia)". *XVI Congreso Nacional de Arqueología*. Universidad de Zaragoza. Zaragoza: 769-787.
- (1986-7). "Un singular tipo de exvoto: las pequeñas falcatas". *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid* 13-14 (Homenaje al Profesor Gratiniano Nieto. Vol II): 33-46.

-
- (1990). "Los restos del monumento funerario ibérico de El Prado (Jumilla, Murcia)". *Homenaje a Jerónimo Molina García*. Academia Alfonso X el Sabio. Caja Murcia. Murcia: 135-161.
- (1991-2). "Los exvotos de bronce del Santuario de La Luz y su contexto arqueológico (1999-1992)". *Anales de Prehistoria y Arqueología* 7-8: 107-142.
- (1993). *El poblado ibérico fortificado de Los Molinicos, Moratalla (Murcia)*. Servicio Regional de Patrimonio Histórico. Murcia.
- (1993-4). "Notas sobre el santuario ibérico de La Luz (Murcia)". *Anales de Prehistoria y Arqueología* 9-10: 155-174.
- (1995). "V Campaña de excavación en el santuario ibérico de La Luz (Murcia)". *Memorias de Arqueología* 10 (Séptimas Jornadas de Arqueología Regional 14-17 Mayo 1996): 202-212.
- (1995-6). "El peribolos del templo del santuario de La Luz y el contexto de la cabeza marmórea de la diosa". *Anales de Prehistoria y Arqueología* 11-12: 95-128.
- (1996). "Excavaciones en el santuario de La Luz. Campaña 1990". *Memorias de Arqueología* 5 (Segundas Jornadas de Arqueología Regional 4-7 Junio 1991): 88-103.
- (1997). "Excavaciones en el santuario de La Luz. Campaña 1991". *Memorias de Arqueología* 6 (Terceras Jornadas de Arqueología Regional 4-8 Mayo 1992): 116-135.
- (1998a). "Excavaciones del santuario ibérico de La Luz campaña 1992". *Memorias de Arqueología* 7 (Cuartas Jornadas de Arqueología Regional 15-18 Junio 1993): 122-141.
- (1998b). "La Luz 1997. El sector del templo". *IX Jornadas de Arqueología y Patrimonio Histórico y Arqueología*. Dirección General de Cultura. Servicio de Patrimonio Histórico. Murcia: 28-29.
- (1999a). "Santuario Ibérico de La Luz (Murcia)". *X Jornadas de Arqueología Regional. Murcia del 11 al 14 de Mayo de 1999*. Consejería de Cultura y Educación. Dirección General de Cultura. Instituto de Patrimonio Histórico. Murcia: 20-21.

- (1999b). "Las excavaciones en el santuario ibérico de La Luz. La campaña de 1994". *Memorias de Arqueología* 9: 224-235.
- (2003). "Excavaciones en el santuario de La Luz. La campaña de 2002". *Resumen de las XIV Jornadas de Patrimonio Histórico y Arqueología de la Región de Murcia celebradas en Murcia del 17 al 21 de noviembre de 2003*. Dirección General de Cultura. Servicio de Patrimonio Histórico. Murcia: 44-47.
- Lincoln, B. (1984). "Sacrificio e creazione, macellai e filosofi". *Studi Storici* 25 (4): 859-874.
- Lipinski, E. (1992a). "Tarifs sacrificiels" En E. Lipinski (ed.). *Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique*. Brepols: 439-440.
- (1992b). "Sacrifices" En E. Lipinski (ed.). *Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique*. Brepols: 382-383.
- (1993). "Rites et sacrifices dans la tradition phénico-punique" En J. Quaegebeur (ed.). *Ritual and sacrifice in the Ancient Near East. Proceedings of the International Conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th of April 1991* (Vol. 55). Orientalia Lovaniensia Analecta. Leuven: 257-281.
- Lissarrague, F. (1995). "Un rituel du vin: la libation" En O. Murray y M. Tecusan (eds.). *In vino veritas*. British School at Rome. London: 126-144.
- Lissarrague, F. y Schmitt, P. (1993). "Spartizione e comunità nei banchetti greci" En C. Grottanelli y N.F. Parise (eds.). *Sacrificio e società nel mondo antico*. Ed. Laterza. Roma: 211-229.
- Llobregat, E. (1972). *Contestania Ibérica*. Instituto de Estudios Alicantinos. Alicante.
- (1974). "El toro ibérico de Villajoyosa". *Zephyrus* XXV: 335-342.
- (1981). "Toros y agua en los cultos funerarios ibéricos". *Saguntum* 16: 149-164.
- (1984). "Un altar de perfumes de tipo oriental en el yacimiento ibérico de la Illeta dels Banyets (El Campello, Alicante)". *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* XX: 301-305.
- (1985). "El conjunto de templos ibéricos de la 'Illeta d'els Banyets'"

- (El Campello)" En J.M.d. Estal (ed.). *Studia Historica in honorem Vicente Martínez Morellá*. Excelentísima Diputación Provincial. Alicante: 187-205.
- (1995). "L'Illeta dels Banyets (El Campello, Camp d'Alacant) ¿fou un empòrion?" *Homenatge a Miquel Tarradell*. Universitat de Valencia, Departament de Prehistòria i d'Arqueologia. Valencia: 421-428.
- Llobregat, E.; Cortell, L.; Juan Moltó, J. y Segura, J. M. (1992). "El urbanismo ibérico en la Serreta". *Recerques del Museu d'Alcoi* 1: 37-70.
- López Palomo, L. A. (1981). "Bronces y plata tartésicos de Alhonoiz y su hinterland". *Zephyrus* XXXII-XXXIII: 245-263.
- López Pardo, F. (1990). "Sobre la función del edificio singular de Cancho Roano (Zalamea de la Serena, Badajoz)". *Gerión* 8: 141-162.
- (2006). "La Torre de las almas. Un recorrido por los mitos y creencias del mundo fenicio y orientalizante a través del monumento de Pozo Moro". *Gerión. Anejos* 24 (X).
- López Rosendo, E. (2005). "El perfume en los rituales orientalizantes de la Península Ibérica" En S. Celestino Pérez y F. Jiménez Ávila (eds.). *El período orientalizante. Actas del III Simposio Internacional de Arqueología de Mérida: protohistoria del Mediterráneo Occidental*. (Vol. I). Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto de Arqueología, Mérida (CSIC, Junta de Extremadura, Consorcio de Mérida). Mérida: 669-681.
- Lorrio, A. J. (1997). "Los Celtíberos". *Complutum* Extra nº7.
- (2008). "Cuchillos" En M. Almagro Gorbea (ed.). *La necrópolis de Medellín. II Estudio de los hallazgos*. Real Academia de la Historia. Madrid: 566-571.
- Lorrio, A. J.; Moneo, T.; Moya, F. y Pernas, S. (2006). "La cueva santa del Gabriel (Mira, Cuenca): lugar de culto antiguo y ermita cristiana". *Complutum* 17: 45-80.
- Lucas Pellicer, R. (1981). "Santuarios y dioses en la baja época ibérica". *La Baja Época de la Cultura Ibérica. Actas de la mesa redonda*

- celebrada en conmemoración del décimo aniversario de la Asociación Española de Amigos de la Arqueología. (Madrid, 1979). Asociación Española de Amigos de la Arqueología. Madrid: 233-296.*
- (1989). "El vaso teramorfo del poblado grande de Tossal Redo (Calaceite, Teruel) y su contexto arqueológico". *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid* 16: 169-210.
- (1991). "Bandeja etrusca de borde perlado hallada en el poblado de la Peña Negra (Crevillente, Alicante)" En J. Remesal y O. Musso (eds.). *La presencia de material etrusco en la Península Ibérica*. Universitat de Barcelona. Barcelona: 337-367.
- (2003-2004). "Simpulum y bebida, marcadores de prestigio y jefatura durante el Hierro I (siglos VII-VI a.C): entre el Herault y el Ebro". *Kalathos* 22-23: 95-134.
- Lucas Pellicer, R.; Blasco Bosqued, C.; Rovira Llorens, S.; Barrio Martín, J.; Gutiérrez Sáez, C. y Pardo Naranjo, A. I. (2004). "Instrumental relacionado con el fuego y el banquete". *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid* 30: 57-75.
- Luzón Nogué, J. M. y León Alonso, M. P. (1971). "Esculturas romanas de Andalucía". *Habis* 2: 233-250.
- Lyman, R. L. (1987). "Archaeofaunas and butchery studies: a taphonomic perspective" En M.B. Schiffer (ed.). *Advances in Archaeological Method and Theory* (Vol. 10). Academic Press. San Diego, New York, Berkeley, Boston, London, Sydney, Tokyo, Toronto: 249-337.
- Maier Allende, J. (2003). "El lingote en rama chipriota o de piel de toro: símbolo divino de la antigua Iberia" En A. García-Baquero y P. Romero (eds.). *Fiestas de toros y sociedad. Actas del Congreso Internacional celebrado en Sevilla del 26 de Noviembre a 1 de Diciembre de 2001*. Fundación Real Maestranza de Caballería de Sevilla. Universidad de Sevilla. Sevilla: 85-106.

- Malkin, I. (1996). "Territorial domination and the Greek Sanctuary". *Boreas* 24 (Religion and power in the Ancient Greek World): 77-81.
- Maltby, J. M. (1985). "Patterns in faunal assemblage variability" En G. Barker y C. Gamble (eds.). *Beyond Domestication in Prehistoric Europe. Investigations in Subsistence Archaeology and Social Complexity*. Academic Press. London: 33-74.
- Maluquer de Motes, J. (1982). "Notas de Arqueología Extremeña. Los asadores de bronce del yacimiento de Cancho Roano en Zalamea de la Serena (Badajoz)". En *Homenaje a Conchita Fernández Chicarro. Directora del Museo Arqueológico de Sevilla*. Ministerio de Cultura. Madrid: 189-193.
- (1983). *El santuario protohistórico de Zalamea de la Serena, Badajoz II, 1981-1982*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas Institución "Milà y Fontanals". Universidad de Barcelona Instituto de Arqueología y Prehistoria. Barcelona.
- Maluquer de Motes, J.; Celestino, S.; Gracia, F. y Munilla, G. (1986). *El santuario protohistórico de Zalamea de la Serena, Badajoz. III, 1983-1986*. Departamento de Prehistoria y Arqueología Barcelona.
- Mancebo Dávalos, J. (2000). "Análisis de los objetos metálicos en el período orientalizante y su conexión con el mundo fenicio. Los cuchillos afalcatados" En M.E. Aubet y M. Barthélemy (eds.). *Actas del IV Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos. Cádiz, 2 al 6 de Octubre de 1995* (Vol. IV). Universidad de Cádiz. Cádiz: 1825-1834.
- Mangas, J. (2007). "Religión de ciudadanos romanos y religión de ciudadanos extranjeros en el mundo romano" En J. Mangas y S. Montero (eds.). *Ciudadanos y extranjeros en el mundo antiguo: segregación e integración*. Ediciones 2007. Madrid: 241-260.
- Mantel, S.; Barbet, P.; Canny, D.; Delestrée, L. P.; Devillares, S.; Dilly, G.; Thuet-Dubois, A.; Dubois, S.; Guillot, H.; Lepert, C.; Mantel, E.; Méniel, P.; Mahéo, N.; Merleau, M. L.; Mille, B. y Moesgaard,

- Y.-C. (1997). *Le sanctuarie de Fesques "Le Mont du Val aux Moines" (Seine Maritime)* (vol. 8). Centre de Recherches Archéologiques et de Diffusion Culturelle. Berck-sur-Mer.
- Marco Simón, F. (1983-84). "Consideraciones sobre la religiosidad ibérica en el ámbito turolense". *Kalathos* 3-4: 71-93.
- (1986). "El dios céltico Lug y el santuario de Peñalba de Villastar". *Estudios en Homenaje al Dr. Antonio Beltrán Martínez*. Universidad de Zaragoza. Zaragoza: 731-759.
- (1993). "La individuación del espacio sagrado. Testimonios culturales en el noroeste hispánico" En M. Mayer y J. Gómez Pallarès (eds.). *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía Culto y Sociedad en Occidente. (Bajo el patrocinio de la A.I.E.G.L.)*. Editorial AUSA. Barcelona: 317-324.
- (1994). "La Religión Indígena en la Hispania Indoeuropea" En J.M. Blázquez y e. alii (eds.). *Historia de las religiones de la Europa Antigua*. Cátedra. Madrid: 313-400.
- (1999). "El paisaje sagrado en la España Indoeuropea". *Religión y Magia en al Antigüedad. Valencia del 16 al 18 de Abril de 1997*. Generalitat Valenciana. Valencia: 147-165.
- (2001). "La Religión de los Vettones" En M. Almagro-Gorbea, M. Mariné y J. Álvarez-Sanchís (eds.). *Celtas y Vettones*. Excelentísima Diputación de Ávila. Ávila: -287.
- (2005a). "Religion and religious practices of the Ancient Celts of the Iberian Peninsula". *e-keltoi. Journal of interdisciplinary celtic studies* 6 (The Celts in the Iberian Peninsula): 287-345.
- (2005b). "Religión celta y celtibérica" En A. Jimeno Martínez (ed.). *Celtíberos. Tras la estela de Numancia*. Junta de Castilla y León. Soria: 213-222.
- Margueron, J. C. (1991). "L'espace sacrificiel dans le Proche-Orient ancien" En R. Étienne y M. Le Dinahet (eds.). *L'espace sacrificiel dans les civilisations méditerranéennes de l'antiquité. Actas du Colloque tenu a la Maison de l'Orient, Lyon, 4-7 juin 1988* (Vol. V). Publications de la Bibliothèque Salomon-Reinach. Université

- Lumière-Lyon 2. Lyon: 235-243.
- Marín Ceballos, M. C. (1987). "¿Tanit en España?" *Lucentum* 6: 43-80.
- (2001). "Les contacts entre Phéniciens et Grecs dans le territoire de Gadir et leur formulation religieuse: Hystoire et Mythe" En S. Ribichini, M. Rocchi y P. Xella (eds.). *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca. Stato degli studi e prospettive della ricerca. Atti del Colloquio Internazionale Roma, 20-22 maggio 1999*. Instituto per la civiltà fenicia e punica "Sabatino Moscati" Istituto per gli studi micenei ed egeo-anatolici. Roma: 315-331.
- (2006). "De dioses, pieles y lingotes". *Habis* 37: 35-53.
- Marín Ceballos, M. C. y Horn, F. (eds.). (2007). *Imagen y culto en la Iberia prerromana: los pebeteros en forma de cabeza femenina*. (vol. IX). Universidad de Sevilla. Sevilla.
- Marín Ceballos, M. C. y Jiménez Flores, A. M. (2005). "Los sacerdotes del templo de Melqart en Gadir según el testimonio de Silio Itálico" En A. Spanò Giammellaro (ed.). *Atti del V Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici. Marsala-Palermo, 2-8 ottobre 2000* (Vol. III). Università degli Studi di Palermo. Palermo: 1195-1202.
- Marín Ceballos, M. C. y Padilla Monge, A. (1997). "Los relieves del "domador de caballos" y su significación en el contexto religioso ibérico". *Quaderns de prehistòria i arqueologia de Castelló* 18 (Espacios culturales en el mundo ibérico): 461-494.
- Marinatos, N. (1988). "The imagery of sacrifice: Minoan and Greek" En R. Hägg, N. Marinatos y G.C. Nordquist (eds.). *Early Greek Cult Practice*. Estocolmo: 9-20.
- Marramao, G. (1998). *Cielo y tierra. Geneología de la secularización*. Paidós. Barcelona.
- Martí, M. A. (1990). "Las Cuevas del Puntal del Horno Ciego (Villagordo del Cabriel, Valencia)". *Saguntum* 23: 141-182.
- Martín, A.; Buxó, R.; López, J. y Mataró, M. (1999). *Excavacions arqueològiques a l'Illa d'en Reixac (1987-1992)* (vol. 1). Museu d'Arqueologia de Catalunya. Girona.

- Martín, A.; Mataró, M. y Caravaca, J. (1997). "Un edifici cultural de la segona meitat del segle III a.C a L'Illa d'en Reixac (Ullastret, Girona)". *Quaderns de prehistòria i arqueologia de Castelló* 18 (Espacios culturales en el mundo ibérico): 43-70.
- Martínez Perona, J. V. (1992). "El santuario ibérico de la Cueva Merinel (Bugarra). En torno a la función del vaso caliciforme". *Estudios de Arqueología Ibérica y Romana. Homenaje a Enrique Pla Ballester*. (Vol. 89.). SIP, Serie de Trabajos Varios. Valencia: 261-283.
- Martínez Valle, R. (1987-88). "Estudio de la fauna de dos yacimientos ibéricos Villares y El Castellet de Bernabé". *Saguntum* 21: 182-230.
- (1997). "Restos faunísticos de la Illeta dels Banyets (Campello, Alicante)" En M. Olcina (ed.). *La Illeta dels Banyets*. Museo Arqueológico Provincial de Alicante. Alicante: 171-172.
- Marx, A. (2005). "Tuer, donner, manger dans le culte sacrificiel de l'ancien Israel" En S. Georgoudi, R. Koch Piettre y F. Shmid (eds.). *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne* (Vol. 124). Brepols. Turnhout: 3-13.
- Mata, C. y Bonet, H. (1992). "La cerámica ibérica: ensayo de tipología". *Estudios de Arqueología Ibérica y Romana. Homenaje a Enrique Pla Ballester*. (Vol. 89). SIP, Serie de Trabajos Varios. Valencia: 117-173.
- Mauss, M. (ed.). (1968). *Oeuvres. 1. Les fonctions sociales du sacré*. Ed. de Minuit. París.
- Mayoral Herrera, V. (1996). "El hábitat ibérico tardío de Castellones de Céal: organización del espacio y estructura socio-económica". *Complutum* 7: 225-246.
- (2000). "Producción y transformación de alimentos en el poblado ibérico tardío de Castellones de Céal (Hinojares, Jaén)". *Saguntum-PLAV Extra-3* (III Reunió sobre Economia en el Món Ibèric): 179-185.
- Mazoyer, M.; Pérez, J.; Malbran-Labat, F. y Lebrun, R. (eds.). (2004). *La*

- fête. La rencontre des dieux et des hommes.* Collections Kubaba. Série Actes Université de Paris. Paris.
- McGuire, R. H. (1992). *A marxist archaeology.* Academic Press. San Diego.
- Mehl, V. (2000). *Les objets des sacrifices dans le monde grec antique,* Université Michel de Montaigne Bordeaux III. Tesis inédita.
- (2008). "Parfums de fêtes. Usages de parfums et sacrifices sanglants" En V. Mehl y P. Brulé (eds.). *Le sacrifice antique. Vestiges, procédures et stratégies.* Presses Universitaires de Rennes. Rennes: 167-186.
- Mehl, V. y Brulé, P. (eds.). (2008). *Le sacrifice antique. Vestiges, procédures et stratégies.* Presses Universitaires de Rennes. Rennes.
- Melguizo Aísa, S. (2005). *Íberos en el bajo Regallo.* CEDEMAR. Caspe.
- Ménier, P. (1991). "Les animaux dans les sanctuaires gaulois du Nord de la France" En J.-L. Brunaux (ed.). *Les sanctuaires celtiques et le monde méditerranéen. Actes du colloque de St-Riquier (8 au 11 Novembre 1990) organisés par la direction des Antiquités de Picardie et l'UMR 126 du CNRS* (Vol. 3). Dossiers de Protohistoire. Paris: 257-267.
- (1992). *Les sacrifices d'animaux chez les gaulois.* Editions Errance. Paris.
- (1997). "Les restes animaux et la définition des lieux de culte en Gaule septentrionale au deuxième Âge du Fer". *Cahiers du Centre Gustave Glotz* 8: 171-180.
- (2000). "Des os dans les fossés et des animaux dans les enclos: diversité des fonctions et limites des interprétations". *Revue Archéologique de Picardie* 1/2: 267-270.
- (2001). *Les gaulois et les animaux. Elevage, repas et sacrifice.* Errance. Paris.
- (2004). "Taphonomie et sanctuaires gaulois". *Les nouvelles de l'archéologie* 95: 36-40.
- Ménier, P. y Jouin, M. (2000). "Les inhumations d'animaux de Vertault

- (Côte-d'Or, début de notre ère)" En L. Bodson (ed.). *Journée d'Étude Université de Liège (1999). Ces animaux que l'homme chosait d'inhumer. Contribution à l'étude de la place et du rôle del animal dans le rites funéraires*. Université de Liège. Liège: 65-91.
- Méniel, P.; Mangin, J. M. y Mangin, M. (1991). "Les dépôts d'animaux du sanctuaire de Vertault (Cote d'Or)" En J.-L. Brunaux (ed.). *Les sanctuaires celtiques et le monde méditerranéen. Actes du colloque de St-Riquier (8 au 11 Novembre 1990) organisés par la direction des Antiquités de Picardie et l'UMR 126 du CNRS* (Vol. 3). Editions Errance. Paris: 268-275.
- Mergelina, D. d. (1926). *El santuario hispano de la sierra de Murcia. Memoria de las Excavaciones en el eremitorio de Nuestra Señora de La Luz* (vol. 7 de 1924-25). Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades. Madrid.
- Merrifield, R. (1987). *The Archaeology of Ritual and Magic*. Batsford. London.
- Mesado Oliver, N. (2003). "El caballo ibérico de La Regenta (Burriana, Castellón)" En F. Quesada Sanz y M. Zamora Merchán (eds.). *El caballo en la antigua Iberia. Estudios sobre los équidos en la Edad del Hierro* (Vol. 19). Real Academia de la Historia. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid: 179-186.
- Metzger, H. (1951). *Les représentations dans la céramique attique du IVe siècle*. Boccard. Paris.
- Milano, L. (1993). "Codici alimentari, carne e commensalità nella Siria-Palestina di età pre-classsica" En C. Grottanelli y N.F. Parise (eds.). *Sacrificio e società nel mondo antico*. Ed. Laterza. Roma: 55-85.
- Miller, D. y Tilley, C. (1984). "Ideology, power and long-term social change" En D. Miller y C. Tilley (eds.). *Ideology, Power and Prehistory*. Cambridge University Press. Cambridge: 147-152.
- (eds.). (1984). *Ideology, Power and Prehistory*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Miró, C. y Molist, N. (1982-83). "Estudi de la fauna de les sitges de Can

- Miralles-Can Modolell". *Laietania* 2-3: 128-131.
- (1990). "Elements de ritual domèstic al poblat ibèric de la Penya del Moro". *Zephyrus* 43: 311-319.
- Miro, E. d. (2000). *Agrigento. I. I santuari urbani l'area sacra tra il tempio di Zeus e porta V. 1. testo*. "L'Erma" di Bretschneider. Roma.
- Miró, J. M. (1992). "Estudio de la fauna de la necrópolis ibérica del "Turó dels dos Pins" (Cabrera de Mar, El Maresme, Prov. Barcelona): un ejemplo de arqueozoología en contextos funerarios". *Archaeofauna* 1: 157-169.
- Miró, J. M. e. a. (1988). "El dipòsit del sector occidental del poblat ibèric de Burriac (Cabrera de Mar. El Maresme). Una aportació al coneixement de l'època ibèrica tardana al Maresme (s. I a.C)". *Laietania* 4.
- Miró, M. y Molist, N. (1990). "Estudio de la fauna" En O. Arteaga, J. Padró y E. Sanmartí (eds.). *El poblado ibérico del Tossal del Moro de Pinyers (Batea, Terra Alta, Tarragona)*. Institut de Prehistòria i Arqueologia. Barcelona: 173-177.
- Miró, M.; Molist, N. y Solias, J. M. (1982). "Anexo 2. Estudi de les restes de fauna de la tomba". *Ampurias* 44: 102-103.
- Molero Gutiérrez, G. (1985). "Informe sobre los restos óseos hallados en el poblado de La Muela de Cástulo (Linares, Jaén). Anexo 1" En J.M. Blázquez, M.P. García-Gelabert y F. López (eds.). *Cástulo V* (Vol. 140). Excavaciones Arqueológicas en España. Ministerio de Cultura. Madrid. Madrid.
- (1988). "Estudio de los restos faunísticos hallados en la necrópolis del "Estacar de Robarinas" Cástulo" En M.P. García-Gelabert y J.M. Blázquez (eds.). *Castulo. Jaén, España 1. Excavaciones en la necrópolis ibérica del Estacar de Robarinas (s. IV a.C)* (Vol. 425). BAR International Series. Oxford: 389-397.
- Molina, J.; Molina, M. y Nordstrom, S. (1976). *Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla-Murcia)* (vol. 52). Servicio de Investigaciones Prehistóricas. Serie de Trabajos Varios. Valencia.
- Molino, J. (1992). "Archaeology and Symbol Systems" En J.-C. Gardin y

- C. Peebles (eds.). *Representations in Archaeology*. Indiana University Press. Bloomington: 15-29.
- Molinos, M., Ruiz, A. (2007). *El hipogeo ibero del Cerrillo de la Compañía de Hornos (Peal de Becerro, Jaén)*. Junta de Andalucía. Universidad de Jaén. Jaén.
- Molinos, M.; Chapa, T.; Ruiz, A.; Pereira, J.; Rísquez, C.; Madrigal, A.; Esteban, A.; Mayoral, V. y Llorente, M. (1998). *El santuario heroico de El Pajarillo (Huelma, Jaén)*. Universidad de Jaén. Jaén.
- Moneo, T. (1995). "Santuarios urbanos en el mundo ibérico". *Complutum* 6: 245-255.
- (2003). *Religio Iberica. Santuarios, ritos y divinidades (siglos VII-I a.C)* (vol. 20). Bibliotheca Archaeologica Hispana. Madrid.
- Moneo, T.; Pérez, J. y Vélez, J. (2001). "Un santuario de entrada ibérico en "El Cerro de las Cabezas" (Valdepeñas, Ciudad Real)". *Complutum* 12: 123-136.
- Monraval, J. M. y López, M. (1984). "Restos de un silicernio en la necrópolis ibérica de El Molar". *Saguntum* 18: 145-162.
- Monteagudo, L. (1953). "'Álbum gráfico de Carmona", por G. Bonsor". *Archivo Español de Arqueología* 26: 356-370.
- Montero, S. (1981). "Los sacrificios en la religión feno-púnica". *Revista de Arqueología* 3: 36-43.
- (1995). "La interpretación romana de las prácticas hepatoscópicas extranjeras". *Gerión* 13: 155-167.
- Morales, A. (1988). "Identificación e identificabilidad: cuestiones básicas de metodología zooarqueológica". *Espacio, Tiempo y Forma. Serie I. Prehistoria y Arqueología* 1: 455-470.
- (1990). "Arqueozooología teórica: usos y abusos reflejados en la interpretación de las asociaciones de fauna de yacimientos antrópicos". *Trabajos de Prehistoria* 47: 251-290.
- (2003). "Estudio de los restos paleontológicos de la necrópolis ibérica de Pozo Moro (Chinchilla, Albacete)" En L. Alcalá-Zamora (ed.). *La necrópolis ibérica de Pozo Moro* (Vol. 23). Real Academia de la Historia. Madrid: 265-267.

- Morales, A.; Cereijo, M. A.; Bränstöm, P. y Liesau, C. (1994). "The mammals" En E. Roselló y A. Morales (eds.). *Castillo de Doña Blanca. Archaeo-environmental investigations in the Bay of Cádiz, Spain (750-500 B.C)* (Vol. 593). BAR International Series. Oxford: 37-69.
- Morales, A.; Hernández, F. y Juarranz, M. A. (1991). "Los restos animales recuperados en la tumba 11/145 de la necrópolis de los Castellones de Ceal (Jaén)". *Trabajos de Prehistoria* 48: 343-346.
- Morales, A. y Moreno, R. (1989). "Informe faunístico del depósito votivo de El Amarejo" En S. Broncano Rodríguez (ed.). *El depósito votivo de El Amarejo. Bonete (Albacete)* (Vol. 156). Excavaciones Arqueológicas de España, Ministerio de Cultura. Madrid. Madrid: 64-77.
- Morales, A.; Roselló, E.; Moreno, R.; Cereijo, M. A. y Hernández, F. (1995). "Bases de subsistencia de origen animal en el Sudoeste Peninsular durante el Primer Milenio a.C". *Tartessos 25 años después 1968-1993. Actas del Congreso conmemorativo del V Symposium Internacional de Prehistoria Peninsular*. BUC. Jerez de la Frontera: 523-548.
- Morales, A.; Rubio, J. y Salcedo, B. (1983). "Los restos óseos recuperados en el Santuario Ibérico de El Cigarralejo (Murcia)". *Noticiario Arqueológico Hispánico* 15q: 139-149.
- Morales, L. y Morales, A. (1995). "The spanish bullfight: some historical aspects, traditional interpretations, and comments of archaeozoological interest for the study of ritual slaughter" En K. Ryan y P. Crabtree (eds.). *The symbolic role of animals in archaeology* (Vol. 12). MASCA Research Papers in Science and Archaeology. Philadelphia: 91-105.
- Morales Pérez, J. V. (2003). "Estudio de la fauna de la cueva-santuario púnica de Es Culleram (Sant Joan, Eivissa)". *Saguntum-PLAV* 35: 113-122.
- (2008). "Zooarqueología en un contexto ritual: posibilidades de estudio y ejemplos de aplicación en el Mediterráneo". *SPAL*,

- Monografías XI* (De dioses y bestias. Animales y religión en el mundo antiguo): 13-31.
- Moratalla Jávega, J. y Verdú Parra, E. (2007). "Pebeteros en forma de cabeza femenina de la Contestania Ibérica". *SPAL, Monografías IX* (Imagen y culto en la Iberia Prerromana: los pebeteros en forma de cabeza femenina): 339-366.
- Motte, A. y Pirenne-Delforge, V. (1994). "Du "bon usage" de la notion de syncrétisme". *Kernos* 7: 11-27.
- Mulk, I.-M. (1994). "Sacrificial places and their meaning in the Saami society" En D. Carmichel, J. Hubert, B. Reeves y A. Schanche (eds.). *Sacred sites, sacred places* (Vol. 23). Routledge. London: 121-131.
- Müller, M. (2002). *Mythologie comparée*. Robert Laffont. Paris.
- Muñoz Amilibia, A. M. (1963). *Pebeteros ibéricos en forma de cabeza femenina (De coroplastia ibérica I)*. Barcelona.
- (1987). "La escultura funeraria de la necrópolis de Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla, Murcia)". *Archivo de Prehistoria Levantina* 17 (Homenaje a D. Domingo Fletcher. Tomo 1): 229-255.
- Negueruela Martínez, I. (1990). *Los monumentos escultóricos ibéricos del Cerrillo de Porcuna (Jaén). Estudio sobre su estructura interna, agrupación e interpretación*. Ministerio de Cultura.
- Neusch, M. (ed.). (1994). *Le sacrifice dans les religions*. Institut de science et de théologie des religions. París.
- Nicholson, R. (1993). "A morphological investigation of burnt animal bone and an evaluation of its utility in archaeology". *Journal of Archaeological Science* 20 (4): 411-428.
- Nicolini, G. (1968). "Gestes et attitudes cultuels des figurines de bronze ibériques". *Mélanges de la Casa de Velázquez* IV: 27-50.
- (1969). *Les bronzes figurés des sanctuaires ibériques*. Presses Universitaires de France. Paris.
- (1977). *Bronces ibéricos*. Gustavo Gili. Barcelona.
- Nicolini, G.; Rísquez, C.; Ruiz, A. y Zafra, N. (2004). *El santuario ibérico*

- de Castellar. Jaén. *Investigaciones Arqueológicas 1966-1991*. Arqueología Monografías. Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía. Sevilla.
- Niveau de Villedary, A. M. (2008). "¿Compañero en la muerte o guía hacia el Más Allá?. El perro en la liturgia funeraria púnica". *SPAL, Monografías XI* (De dioses y bestias. Animales y religión en el mundo antiguo): 97-141.
- Niveau de Villedary, A. M. y Ferrer, E. (2004). "Sacrificios de cánidos en la necrópolis púnica de Cádiz". *Huelva Arqueológica* 20 (Actas del III Congreso Español de Antiguo Oriente Próximo. Huelva, del 30 de Septiembre al 3 de Octubre de 2003): 63-88.
- Nordquist, G. C. (1992). "Instrumental music in representations of Greek Cult" En R. Hägg (ed.). *The iconography of greek cult in the Archaic and Classical Periods. Proceedings of the First International Seminar on Ancient Greek Cult, organised by the Swedish Institute at Athens and the European Cultural Centre of Delphi (Delphi, 16-18 November 1990)* (Vol. 1). Centre d'Études de la Religion Grecque Antique. Athènes-Liège: 143-168.
- Nordström, S. (1967). *Excavaciones en el poblado ibérico de La Escuera (San Fulgencio, Alicante)*. Servicio de Investigaciones Prehistóricas: Serie de Trabajos Varios, 34. Valencia.
- Nuez Pérez, M. E. d. l. (2004). "Las Panateneas: topografía de una fiesta". *Gerión* 22 (1): 101-120.
- Obermaier, H. (1921). "Bronce ibérico representando a un sacrificio". *Boletín de la Sociedad Española de Excursionistas* 29: 130-142.
- Oestigaard, T. (2000). "Sacrifices of Raw, Cooked and Burnt Humans". *Norwegian Archaeological Review* 33 (1): 41-58.
- Oggiano, I. (2006). "Archeologia del culto: questioni metodologiche" En M. Rocchi y P. Xella (eds.). *Archeologia e religione. Atti del I Colloquio del "Gruppo di contatto per lo studio delle religioni mediterranee" Roma-CNRS 15 dicembre 2003*. Essedue Edizioni. Verona: 25-45.
- Olcina, M. (ed.). (1997). *La Illeta dels Banyets*. Museo Arqueológico

- Provincial de Alicante. Alicante.
- Oliver Foix, A. (1990). "Hallazgo arqueológico en el casco urbano de Alcalá de Xivert". *Centro de Estudios del Maestrazgo* 31: 81-88.
- (1996). "Fauna y vegetación en los ritos culturales ibéricos". *Quaderns de prehistòria i arqueologia de Castelló* 17: 281-308.
- (1997). "La problemática de los lugares sacros ibéricos en la historiografía arqueológica". *Quaderns de prehistòria i arqueologia de Castelló* 18 (Espacios culturales en el mundo ibérico): 495-516.
- (2001). *Un peculiar edificio ibérico: El Perengil (Vinaròs, Castellón)* (vol. 6). Monografies de prehistòria i arqueologia. Servei d'Investigacions i Prehistòriques castellonenses. Castellón.
- (2003-04). "Sacrificios y "mala muerte" en el registro arqueológico de los yacimientos ibéricos". *Espacio, Tiempo y Forma. Serie I. Prehistoria y Arqueología* 16-17: 391-417.
- (2006). *El Puig de la Nau, Benicarló*. Museu de Belles Arts de Castelló. Generalitat Valenciana. Castellón.
- Oliver Foix, A. y Gómez, F. (1989). "Nuevos enterramientos infantiles ibéricos de inhumación". *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de Castellón* 14 (Inhumaciones infantiles en el ámbito mediterráneo español (siglos VII a. E al II d.E)): 51-62.
- Oliver Foix, A. y Gusi i Jener, F. (1995). *El Puig de la Nau, Benicarló, Castellón. Un hàbitat fortificat ibèric en el àmbit mediterràneu peninsular*. Servei d'Investigaciones Arqueològiques i Prehistòriques. Castellón.
- Olmos, R. y Sánchez, C. (1995). "Usos e ideología del Vino en las imágenes de la Hispania Prerromana" En S. Celestino (ed.). *Arqueología del Vino. Los orígenes del vino en Occidente*: 105-137.
- Olmos, R.; Tortosa, T. y Iguácel, P. (eds.). (1992). *La sociedad ibérica a través de la Imagen*. Ministerio de Cultura. Madrid.
- Olmos Romera, R. (1986). "Quelques observations sur l'assimilation de l'iconographie grecque dans le monde ibérique". *Bulletin de Correspondance Hellénique* XIV. Supplément (Iconographie classique et identités régionales): 155-166.

-
- (1987). "Iconografía griega, iconografía ibérica: una aproximación metodológica". *Revue des études anciennes* LXXXIX (3-4 Grecs et Ibères au IV^e siècle avant Jesus-Christ): 283-296.
- (1991). "Apuntes ibéricos. Relaciones de la elite ibérica y el Mediterráneo en los siglos V y IV a.C". *Trabajos de Prehistoria* 48: 299-308.
- (1992a). "Iconografía y culto a las aguas de época prerromana en los mundos colonial e ibérico". *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II. Historia Antigua* V: 103-120.
- (1992b). "Religiosidad e ideología ibérica en el marco del Mediterráneo. Notas preliminares sobre la antropomorfización de la imagen ibérica" En D. Vaquerizo (ed.). *Religiosidad y vida cotidiana en la España Ibérica (Fons Mellaria, 11)*. Excelentísima Diputación Provincial de Córdoba. Córdoba: 11-45.
- (1996a). "Metáforas de la eclosión y el cultivo. Imaginarios de la agricultura en época ibérica". *Archivo Español de Arqueología* 69: 3-16.
- (1996b). "Pozo Moro: ensayos de lectura de un programa escultórico en el temprano mundo ibérico" En R. Olmos Romera (ed.). *Al otro lado del espejo: aproximación a la imagen ibérica* (Vol. 1). Colección Lynx. La arqueología de la mirada. Madrid: 99-114.
- (1996c). "Signos y lenguajes en la escultura ibérica. Lecturas conjeturales" En R. Olmos Romera (ed.). *Al otro lado del espejo: aproximación a la imagen ibérica* (Vol. 1). Colección Lynx. La arqueología de la mirada. Madrid: 85-98.
- (1996d). "La representación humana en la cerámica del sureste: símbolo y narración". *Actas del XXIII Congreso Nacional de Arqueología. Elche 1995* (Vol. 1). Ayuntamiento de Elche. Elche: 275-282.
- (1997). "Las incertidumbres de los lenguajes iconográficos: las páteras de plata ibéricas" En R. Olmos Romera y J.A. Santos Velasco (eds.). *Coloquio internacional: iconografía ibérica Iconografía itálica: Propuestas de interpretación y lectura* (Roma

- 11-13 Nov. 1993). Universidad Autónoma de Madrid. CSIC. Madrid: 91-102.
- (2000-2001). "Diosas y animales que amamantan: la transmisión de la vida en la iconografía ibérica". *Zephyrus* 53-54: 353-378.
- (2001). "Rites d'initiation et espaces sacrificiel en Ibérie préromaine" En P. Linant de Bellefonds, J. Leclant y J.C. Balty (eds.). *Rites et cultes dans le monde antique. Actes de la Table Ronde du LIMC à la Villa Kérylos* (Vol. 12). Paris.
- (2002). "Los grupos escultóricos del Cerrillo Blanco de Porcuna (Jaén). Un ensayo de lectura iconográfica convergente." *Archivo Español de Arqueología* 75 nº 185-186: 107-122.
- (2004). "La Dama de Galera (Granada): la apropiación sacerdotal de un modelo divino" En J. Pereira, T. Chapa, A. Madrigal, A. Uriarte y V. Mayoral (eds.). *La necrópolis ibérica de Galera (Granada). La colección del Museo Arqueológico Nacional*. Ministerio de Cultura. Madrid: 213-237.
- (2005). "Memoria histórica y tradición orientalizante en la iconografía ibérica" En S. Celestino Pérez y F.J. Jiménez Ávila (eds.). *El período orientalizante. Actas del III Simposio Internacional de Arqueología de Mérida: protohistoria del Mediterráneo Occidental*. (Vol. II). Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto de Arqueología, Mérida (CSIC, Junta de Extremadura, Consorcio de Mérida). Mérida: 1063-1075.
- (2006). "El coleccionista y el bronce: la ofrenda ibérica en los exvotos del Valencia de Don Juan" En M. Moreno Conde (ed.). *Exvotos ibéricos. Vol. I. El Instituto Valencia de Don Juan, Madrid* Instituto de Estudios Gienenses. Jaén: 515-530.
- Olmos Romera, R. C. (1999). *Los Iberos y sus imágenes*. Madrid: CSIC. Micronet.
- Olson, C. (2003). *Theory and Method in the Study of Religion. A Selection of Critical Readings*. Wadsworth/Thomson Learning.
- Ortega Blanco, J. y Valle Gutiérrez, M. D. (2004). "El poblado de la Edad del Hierro del Cerro de la Mesa (Alcolea de Tajo, Toledo). Primeros

- resultados". *Trabajos de Prehistoria* 61 (1): 175-185.
- Ortega, J. (1991). "Consideraciones sobre el descuartizamiento ritual". *Verdolay* 3: 21-32.
- Ortner, S., B. (1973). "On Key symbols". *American Anthropologist* 75 (5): 1338-1346.
- Osanna, M. y Sica, M. M. (2005). "Articolazione dello spazio e pratiche rituali nel santuario lucano di Torre Satriano" En M.L. Nava y M. Osanna (eds.). *Lo spazio del rito santuari e culti in Italia meridionale tra indigeni e greci. Atti delle giornate di Studio (Matera, 28 e 29 giugno 2002)*. Edipuglia. Matera: 125-139.
- Osuna, M. y Remesal, J. (1981). "La necrópolis de Boliches (Villaricos, Almería)". *Archivo de Prehistoria Levantina* 16: 373-417.
- Paden, W. E. (2001). "Universals revisited: human behaviors and cultural variations". *Numen* 48 (3): 276-289.
- (2005). "Comparative Religion" En L. Jones (ed.). *Encyclopedia of Religion. Second Edition* (Vol. 3). Thomson Gale. Detroit-New York-San Francisco-San Diego-New Haven-Waterville-London-Munich: 1877-1881.
- Page, V. (1983). "Sítulas ibéricas con pico vertedor, en la región murciana". *Boletín de la Sociedad Española de Amigos de la Arqueología* 18: 38-42.
- (1984). *Imitaciones de influjo griego en la cerámica ibérica de Valencia, Alicante y Murcia* (vol. 1). Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.
- Paladino, I. (1986). "Il gallo e i riti di passaggio in Grecia" En U. Bianchi (ed.). *Transition rites. Cosmic, social and individual order. Proceedings of the finnish-swedish-italian seminar held at the University of Rome "La Sapienza". 24th-28th March 1984*. "L'Erma" di Bretschneider. Roma: 237-249.
- Pallottino, M. (1968). *Etruscologia*. Ulrico Hoepli. Milano.
- Pálsson, G. (1996). "Human-environmental relations. Orientalism, paternalism and communalism" En P. Déscola y G. Pálson (eds.). *Nature and society. Anthropological perspectives*. Routledge.

- London and New York: 63-81.
- Paris, P. (1903). *Essai sur l'art et l'industrie de l'Espagne* (vol. 1). Ernest Leroux. Paris.
- Parker Pearson, M. (1984a). "Cyclical growth in the pre-state societies of Jutland" En D. Miler y C. Tilley (eds.). *Ideology, power and prehistory*. Cambridge University Press. Cambridge: 69-92.
- (1984b). "Social change, ideology and the archaeological record" En M. Spriggs (ed.). *Marxist perspectives in Archaeology*. Cambridge University Press. Cambridge: 59-71.
- (2001). "Death, being, and time. The historical context of the world religions" En T. Insoll (ed.). *Archaeology and World Religions*. Routledge. London: 203-219.
- Pastor Muñoz, M.; Pachón Romero, J. A. y Carrasco Rus, J. (1992). *Miróbriga Excavaciones Arqueológicas en el "Cerro del Cabezo" (Capilla, Badajoz). Campañas 1987-1988*. Junta de Extremadura. Mérida.
- Paz, M. A. (1999). "Estudio de los restos arqueozoológicos recuperados en la necrópolis de "El Poblado"" En J.M. García Cano (ed.). *Las necrópolis Ibéricas de Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla, Murcia). II Análisis de los enterramientos, catálogo de materiales y apéndices antropológico, arqueozoológico y paleobotánico*. Universidad de Murcia. Murcia: 159-161.
- Pena, M. J. (2007). "Reflexiones sobre los pebeteros en forma de cabeza femenina". *SPAL, Monografías IX* (Imagen y culto en la Iberia Prerromana: los pebeteros en forma de cabeza femenina): 17-40.
- Pereira, J. (1988). "La cerámica ibérica de la cuenca del Guadalquivir. I. Propuesta de clasificación". *Trabajos de Prehistoria* 45: 143-173.
- (1989). "Nuevos datos para la valoración del hinterland tartésico. El enterramiento de la Casa del Carpio (Belvís de la Jara, Toledo)" En M.E. Aubet Semmler (ed.). *Tartessos, Arqueología Protohistórica del Bajo Guadalquivir*. AUSA. Sabadell: 395-409.
- (1991). "El mundo funerario durante la Protohistoria en la Península Ibérica" En D. Vaquerizo (ed.). *Arqueología de la muerte*:

- metodología y perspectivas actuales*. Diputación Provincial. Córdoba: 115-203.
- (2001). "El registro arqueológico de las cremaciones, una fuente para la reconstrucción del ritual funerario" En R. García Huerta y J. Morales Hervás (eds.). *Arqueología funeraria: las necrópolis de incineración*. Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha. Cuenca: 11-35.
- (2002). "Interacción en el registro funerario del territorio septentrional tartésico" En M. Molinos y A. Zifferero (eds.). *Primi Popoli d'Europa. Proposte e riflessioni sulle origini della civiltà nell'Europa mediterranea. Atti delle Riunioni di Palermo (14-16 ottobre 1994) e Baeza (Jaén)(18-20 diciembre 1995)*. Dipartimento di Archeologia Università degli Studi di Bologna. Centro Andaluz de Arqueología Ibérica. Universidad de Jaén. Junta de Andalucía: 265-289.
- Pereira, J.; Chapa, T.; Madrigal, A.; Uriarte, A. y Mayoral, V. (2004). *La necrópolis ibérica de Galera (Granada). La colección del Museo Arqueológico Nacional*. Ministerio de Cultura. Madrid.
- Pérez Ballester, J. y Gómez Bellard, C. (2004). "Imitaciones de vasos plásticos en el mundo ibérico" En R. Olmos y P. Rouillard (eds.). *La vajilla ibérica en época helenística (siglos IV - III a.C al cambio de era). Seminario celebrado en la Casa de Velázquez (22-23 de enero de 2001)* (Vol. 89). Casa de Velázquez. Madrid: 31-47.
- Pérez Ripoll, M. (1992). *Marcas de carnicería, fracturas intencionadas y mordeduras de carnívoros en huesos prehistóricos del Mediterráneo español*. Instituto de Cultura "Juan Gil-Albert". Diputación Provincial de Alicante. Alicante.
- Pérez Yébenes, S. (2005). "Dos bronce ibéricos votivos en el mercado anticuario internacional: exvoto de varón orante y exvoto de équido". *Anales de Prehistoria y Arqueología* 21: 69-77.
- Pianu, G. (1988-1989). "Il santuario di Demetra ad Eraclea di Lucania". *Annali della facoltà di Lettere e Filosofia Università degli Studi di Perugia* 26: 105-137.

- Pla Ballester, E. (1968). "Instrumentos de trabajo ibéricos en la región valenciana" En M. Tarradell (ed.). *Estudios de economía antigua de la Península Ibérica*. Vicens-Vives. Barcelona: 143-190.
- Polignac, F. d. (1984). *La naissance de la cité grecque. Cultes, espace et société VIII-VII siècles avant J.-C.* La Découverte. Paris.
- (1996). "Entre les dieux et les les morts. Status individuel et rites collectifs dans la cité archaïque" En R. Hägg (ed.). *The role of Religion in the Early Greek Polis* (Vol. XIV). Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae. Series IN 8°. Estocolmo: 31-40.
- (2000). "Acy-Romance et le Monde Grec" En S. Verger (ed.). *Rites et espaces sacrificiel en pays celte et méditerranéen. Étude comparée à partir du sanctuaire d'Acy-Romance (Ardennes, France)*. Collection de l'École Française de Rome. Rome: 151-153.
- Pons i Brun, E. (1997). "Estructures, objectes i fets culturals en el jaciment protohistòric de Mas Castellar (Pontós, Girona)". *Quaderns de prehistòria i arqueologia de Castelló* 18 (Espacios culturales en el mundo ibérico): 71-89.
- (2002). *Mas Castellar de Pontós (Alt Empordà). Un complex arqueològic d'època ibèrica (excavacions 1990-1998)* (vol. 21). Museu d'Arqueologia de Catalunya. Girona.
- Poplin, F. (1989). "Matiere, animal, homme, esprit. Introduction à l'animal dans les pratiques religieuses". *Anthropozoologica* Troisième numéro spécial (Animal et pratiques religieuses: les manifestations matérielles): 13-21.
- Portí Durán, M. y Martínez Andreu, M. (1999). "Estudio Arqueofaunístico de la necrópolis del Poblado" En J.M. García Cano (ed.). *Las necrópolis Ibéricas de Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla, Murcia). II Análisis de los enterramientos, catálogo de materiales y apéndices antropológico, arqueozoológico y paleobotánico*. Murcia: 163-167.
- Poupard, P. (ed.). (1984). *Dictionnaire des Religions*. Presses Universitaires de France. Paris.
- Poux, M. (2000). "Festins sacrés, ivresse collectives et cultes guerriers

- en Gaule Celtique. Traces littéraires, perspectives archéologiques" En S. Verger (ed.). *Rites et espaces sacrificiel en pays celte et méditerranéen. Étude comparée à partir du sanctuaire d'Acy-Romance (Ardennes, France)* (Vol. 276). Collection de l'École Française de Rome. Rome: 305-335.
- Prados Martínez, F. (2006). "Sobre arquitectura ibérica y dependencias sacras: un modelo tipificado a debate". *Lucentum* 25: 47-69.
- Prados Torreira, L. (1988). "Exvotos ibéricos de bronce: aspectos tipológicos y tecnológicos". *Trabajos de Prehistoria* 45: 175-199.
- (1992). *Exvotos ibéricos de bronce del Museo Arqueológico Nacional*. Ministerio de Cultura. Madrid.
- (1994). "Los santuarios ibéricos. Apuntes para el desarrollo de una arqueología del culto". *Trabajos de Prehistoria* 51 (1): 127-140.
- (1996). "Imagen, religión y sociedad en la toréutica ibérica" En R. Olmos Romera (ed.). *Al otro lado del espejo: aproximación a la imagen ibérica* (Vol. 1). Colección Lynx. La arqueología de la mirada. Madrid: 131-143.
- Preston Day, L. (1984). "Dog burials in the Greek world". *American Journal of Archaeology* 88 (1): 21-32.
- Prown, J. (1996). "Material/culture. Can the farmer and the cowman still be friends?" En D. Kingery (ed.). *Learning from things. Method and theory of material culture studies*. Smithsonian Institution Press. Washington D.C: 19-27.
- Quesada, F. y Zamora, M. (eds.). (2003). *El caballo en la antigua iberia. Estudios sobre los équidos en la Edad del Hierro*. Real Academia de la Historia. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid.
- Quesada Sanz, F. (1989). *Armamento, guerra y sociedad en la necrópolis de "Cabecico del Tesoro" (Murcia, España)* (vol. 502). BAR. Oxford.
- (1990). "La falcata ibérica: ¿un arma de origen ilirio y procedencia itálica?" *Archivo Español de Arqueología* 63: 65-93.
- (1992). *Arma y símbolo: la falcata ibérica*. Instituto de Cultura Juan Gil-Albert (Diputación de Alicante). Alicante.
- (1995). "Vino y Guerreros: banquetes, valores aristocráticos y alcohol

- en Iberia" En S. Celestino (ed.). *Arqueología del Vino. Los orígenes del vino en Occidente*. Consejo Regulador de las Denominaciones de Origen Jerez-Xeres-Sherry y Manzanilla Sanlúcar de Barrameda. Jerez de la Frontera: 271-297.
- (1997). *El armamento ibérico. Estudio tipológico, geográfico, funcional, social y simbólico de las armas en la Cultura Ibérica (siglos VI - I a.C)*. Monographies Instrumentum 3.. 2 vols. Ed. Monique Mergoïl. Montagnac.
- Quesada Sanz, F. y Gabaldón Martínez, M. M. (2008). "¿Hipolatría, epifanía, protección de un bien valioso? En torno al papel "religioso" de los équidos en la protohistoria peninsular". *SPAL, Monografías XI* (De dioses y bestias. Animales y religión en el mundo antiguo): 143-162.
- Quesada Sanz, F. y Tortajada Rubio, M. (1999). "Caballos en arcilla de la Segunda Edad del Hierro en la Península Ibérica". *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid* 25 (2): 9-53.
- Rafel, N. (2002). "La necròpoli de La Pedrera (Vallfogona-Tèrmens)" En J.L. Ribes (ed.). *Sala d'Arqueologia de l'IEI. Catàleg*. IEI. Lleida: 255-258.
- Ramallo, S. y Brotóns, F. (1997). "El santuario ibérico de La Encarnación (Caravaca de la Cruz, Murcia)". *Quaderns de prehistòria i arqueologia de Castelló* 18 (Espacios culturales en el mundo ibérico): 257-268.
- Ramallo, S.; Noguera, J. M. y Brotóns, F. (1998). "El Cerro de los Santos y la monumentalización de los santuarios ibéricos tardíos". *Revista de Estudios Ibéricos* 3: 11-69.
- Ramón, J. (2005). "Investigaciones arqueológicas en el santuario púnico del Cap des Llibrell (Eivissa)" En A. Spanò Giammellaro (ed.). *Atti del V Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici. Marsala-Palermo, 2-8 ottobre 2000* (Vol. III). Università degli Studi di Palermo. Palermo: 1389-1398.
- Ramos Fernández, R. (1994-95). "El sacrificio de los dioses. Otra lectura

- de las escenas pintadas de un vaso de Liria". *ARSE* 28-29: 129-133.
- (1995). *El templo ibérico de La Alcudia. La Dama de Elche*. Ajuntament d'Elx. Elche.
- (1996). "La expresión iconográfica en la cerámica ibérica de Elche". *Actas del XXIII Congreso Nacional de Arqueología. Elche 1995* (Vol. 1). Ayuntamiento de Elche. Elche: 283-298.
- (2001-2002). "Áreas de culto en La Alcudia ibérica". *Anales de Prehistoria y Arqueología* 16-17: 117-126.
- Ramos Folqués, A. (1970). *Excavaciones en la Alcudia (Elche)* (vol. 39). SIP, Serie de Trabajos Varios. Valencia.
- Ramos Folqués, A. y Ramos Fernández, R. (1976). *Excavaciones en La Alcudia de Elche durante los años (1968 al 1973)* (vol. 91). Ministerio de Educación y Ciencia. Madrid.
- Rappaport, R. (1979). *Ecology, Meaning and Religion*. North Atlantic Books. Richmond.
- (2001). *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Reese, D. S. (2005). "Faunal remains from Greek sanctuaries: a survey (abstract)" En R. Hägg y B. Alroth (eds.). *Greek sacrificial ritual, Olympian and Chthonian. Proceedings of the Sixth International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Department of Classical Archaeology and Ancient History. Göteborg University, 25-27 April 1997*. Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae, Series IN 8°, XVIII. Stockholm: 121-123.
- Reitz, E. y Wing, E. (1999). *Zooarchaeology*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Renfrew, C. (1980). "The Great Tradition versus the Great Divide: Archaeology as Anthropology". *American Journal of Archaeology* 84 (3): 287-298.
- (1985). *The Archaeology of Cult. The Sanctuary of Phylakopi*. The British School of Archaeology at Athens Thames and Hudson. London.

- (1994a). "The Archaeology of Religion" En C. Renfrew y E.B. Zubrow (eds.). *The Ancient Mind. Elements of Cognitive Archaeology*. Cambridge University Press. Cambridge: 47-54.
- (1994b). "Towards a cognitive archaeology" En C. Renfrew y E.B. Zubrow (eds.). *The Ancient Mind. Elements of Cognitive Archaeology*. Cambridge University Press. Cambridge: 3-12.
- Renfrew, C. y Bahn, P. (1993). *Arqueología. Teorías, Métodos y Prácticas*. Akal. Madrid.
- Reverdi, O. y Grange, B. (eds.). (1981). *Le sacrifice dans l'Antiquité. Huit exposés suivis de discussions par Jean-Pierre Vernant, G.S. Kirk, Walter Burkert, H.S. Versnel, Albert Henrichs, Giulia Piccaluga, Udo W. Scholz, Robert Turcan*. (vol. XXVII). Fondation Hardt. Genève.
- Ribichini, S. (2000). "La questione del "tofet" púnico" En S. Verger (ed.). *Rites et espaces sacrificiel en pays celte et méditerranéen. Étude comparée à partir du sanctuaire d'Acy-Romance (Ardennes, France)* (Vol. 276). Collection de l'École Française de Rome. Rome: 293-304.
- Ries, J. (1994). "La méthode comparée en histoire des religions selon Georges Dumézil et Mircea Eliade" En U. Bianchi (ed.). *The notion of "Religion" in comparative research. Selected proceedings of the XVIth Congress of the International Association for the History of Religions. Rome, 3er-8th September, 1990*. "L'Erma" di Bretschneider. Roma: 713-719.
- Riquelme Cantal, J. A. (2003). "Anexo. Estudio de los restos óseos recuperados en el yacimiento arqueológico de La Era (Málaga)" En C. Gómez Bellard (ed.). *Ecohistoria del paisaje agrario. La agricultura fenicio-púnica en el Mediterráneo*. Universitat de Valencia. Zaragoza: 87-91.
- Rivière, C. (1997). "Approches comparatives du sacrifice" En F. Boespflug y F. Dunand (eds.). *Le comparatisme en histoire des religions. Acte du Colloque international de Strasbourg (18-20 septembre 1996)*. Les éditions du cerf. Paris: 279-289.
- Rocha Pereira, M. H. (1962). *Greek Vases in Portugal*. University of

- Coimbra. Coimbra.
- Rodríguez Azogue, A. y Fernández Flores, A. (2005). "El santuario orientalizante del Cerro del Carambolo, Camas (Sevilla). Avance de los resultados de la segunda fase de intervención" En S. Celestino Pérez y F.J. Jiménez Ávila (eds.). *El período orientalizante. Actas del III Simposio Internacional de Arqueología de Mérida: protohistoria del Mediterráneo Occidental*. (Vol. II). Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto de Arqueología, Mérida (CSIC, Junta de Extremadura, Consorcio de Mérida). Mérida: 863-871.
- Rodríguez Colmenero, A. (1980). "El culto a los montes entre los galaico-romanos". *Actas do Seminário de Arqueologia do Noroeste Peninsular. III* (Vol. III). Revista de Guimarães. Sociedade Martins Sarmento. Guimarães: 21-37.
- (1993). *Corpus-catálogo de inscripciones rupestres de época romana del cuadrante Noroccidental de la Península Ibérica*. Ediciós do Castro. A Coruña.
- (1999). *O santuário Rupestre Galaico Romano de Panóias (Vila Real, Portugal). Novas achegas para a sua reinterpretação global*. Ministério da cultura, Câmara Municipal de Vila Real. Vila Real.
- Rodríguez Díaz, A. y Ortiz Romero, P. (1998). "La Mata de Campanario (Badajoz): un nuevo ejemplo de "arquitectura de prestigio" en la cuenca media del Guadiana" En A. Rodríguez Díaz (ed.). *Extremadura Protohistórica: Paleoambiente, Economía y Poblamiento*. Universidad de Extremadura. Cáceres: 201-246.
- Rodríguez Oliva, P.; Peregrín Pardo, F. y Anderica Frias, J. R. (1983). "Exvotos ibéricos con relieves de équidos de la Vega granadina". *XVI Congreso Nacional de Arqueología*. Universidad de Zaragoza. Zaragoza: 751-768.
- Rodríguez-Ariza, M. O.; Gómez Cabeza, F. y Montes Moya, E. (2008). "El túmulo 20 de la necrópolis ibérica de Tútugi (Galera, Granada)". *Trabajos de Prehistoria* 65 (1): 169-180.
- Rodríguez-Caderot, G.; Cerdeño, M.L.; Folgueira, M. y Sagardoy, T.

- (2006). "Observaciones topoastronómicas en la *Zona Arqueológica de El Ceremeño* (Herrería, Guadalajara)". *Complutum* 17: 133-143
- Román, M. T. (1996). *Diccionario de las religiones*. Alderabán. Madrid.
- Romano, I. B. (1988). "Early Greek Cult Images and Cult Practice" En R. Hägg, N. Marinatos y G.C. Nordquist (eds.). *Early Greek Cult Practice*. Estocolmo: 127-134.
- Romero, F. y Misiego, J. C. (1995). "Desarrollo secuencial de la Edad del Hierro en el Alto Duero: El Castillejo (Fuensáuco, Soria)" En F. Burillo Mozota (ed.). *Poblamiento celtiberico. III Simposio sobre los celtíberos. (Daroca 1991)*. Institución Fernando el Católico. Zaragoza: 127-139.
- Rouillard, P.; Cavaleiro Paixão, A.; Villanueva-Puig, M.-C. y Durand, J. L. (1988-1989). "Les vases grecs d'Alcácer do Sal (Portugal)". *O Arqueólogo Português Série IV* (6/7): 43-108.
- Rouse, W. H. D. (1976 [1902]). *Greek votive offerings. An essay in the history of greek religion*. Cambridge University Press. Hildesheim-New York.
- Roux, G. (1991). "L'autel dans le temple" En R. Étienne y M. Le Dinahet (eds.). *L'espace sacrificiel dans les civilisations méditerranéennes de l'antiquité. Actas du Colloque tenu a la Maison de l'Orient, Lyon, 4-7 juin 1988* (Vol. V). Publications de la Bibliothèque Salomon-Reinach. Université Lumière-Lyon 2. Lyon: 297-302.
- Ruano Ruiz, E. y San Nicolás del Toro, M. (1990). "Exvotos ibéricos procedentes de La Encarnación (Caravaca, Murcia)". *Verdolay* 2: 101-107.
- Rudhardt, J. (1992). "De l'attitude des Grecs à l'égard des religions étrangères". *Revue de l'Histoire des Religions* 209 (3): 219-238.
- Rudhardt, J. y Reverdin, O. (eds.). (1981). *Le sacrifice dans l'antiquité. Entretiens sur l'antiquité classique*. (vol. XXVII). Vandoeuvres. Génova.
- Rueda Galán, C. (2007a). "La mujer sacralizada: la presencia de las mujeres en los santuarios (lectura desde los exvotos de bronce iberos)". *Complutum* 18: 227-235.

- (2007b). "Los exvotos de bronce como expresión de la religiosidad ibérica del Alto Guadalquivir: la colección Gómez Moreno" En L. Abad Casal y J.A. Soler Díaz (eds.). *Actas del Congreso de Arte Ibérico en la España Mediterránea. Alicante, 24-27 de Octubre de 2005*. Instituto Alicantino de Cultura "Juan Gil-Albert". Diputación Provincial. Alicante: 39-50.
- Rueda Galán, C.; Molinos Molinos, M.; Ruiz Rodríguez, A. y Wiña Garcerán, L. (2005). "Romanización y sincretismo religioso en el santuario de Las Atalayuelas (Fuerte del Rey-Torredelcampo, Jaén)". *Archivo Español de Arqueología* 78: 79-96.
- Ruiz, A.; Chapa, T. y Ruiz, G. (1988). "La arqueología contextual: una revisión crítica". *Trabajos de Prehistoria* 45: 11-17.
- Ruiz, A. y Molinos, M. (1993). *Los Iberos. Análisis arqueológico de un proceso histórico*. Crítica. Barcelona.
- (2007). *Iberos en Jaén*. Universidad de Jaén. Jaén.
- Ruiz Bremón, M. (1988a). "Aproximación al estudio del santuario ibérico de La Luz". *Archivo Español de Arqueología* 61: 230-244.
- (1988b). "Escultura votiva ibérica en piedra". *Escultura ibérica*. Zugarto. Madrid: 68-81.
- Ruiz Cabrero, L. A. (2007). *El sacrificio molk entre los fenicios-púnicos: cuestiones demográficas y ecológicas*, Universidad Complutense.
- Ruiz de Arbulo, J. (1994). "Los cernos figurados en cabeza de Core: nuevas propuestas en torno a su denominación, función y origen". *Saguntum* 27: 155-171.
- (1996). "La asociación de jarras y palanganas tartesias e ibéricas. Una propuesta de interpretación". *Revista de Estudios Ibéricos* 2: 173-199.
- Ruiz Mata, D. y Pérez, C. (1989). "El túmulo 1 de la necrópolis de "Las Cumbres" (Puerto de Santa María, Cádiz)" En M.E. Aubet Semmler (ed.). *Tartessos, Arqueología Protohistórica del Bajo Guadalquivir*. AUSA. Sabadell: 287-295.
- Ruiz Zapatero, G. y Álvarez-Sanchís, J. (1999). "Ulaca, la "Pompeya" vettona". *Revista de Arqueología* 216: 36-47.

- Ruiz Zapatero, G. y Chapa Brunet, T. (1990). "La arqueología de la muerte: perspectivas teórico-metodológicas" En F. Burillo Mozota (ed.). *Necrópolis Celtibéricas: II Simposio sobre los Celtíberos [celebrado en Daroca (Zaragoza), del 28 al 30 de Abril de 1988]*. Institución Fernando el Católico. Zaragoza: 357-371.
- Rybová, A. y Soudský, B. (1962). *Libenice. Sanctuaire celtique en Bohême centrale*. Československa Akademie Ved. Praha.
- Sabourin, L. (1985). "Sacrifice". *Supplément au Dictionnaire de la Bible*. Letouzey & Ané. Paris: 1483-1546.
- Sakellakaris, J. A. (1988). "Some Geometric and Archaic Votives from the Idaian Cave" En R. Hägg, N. Marinatos y G.C. Nordquist (eds.). *Early Greek Cult Practice*. Estocolmo: 173-193.
- Saler, B. (2001). "Comparison: some suggestions for improving the inevitable". *Numen* 48 (3): 267-275.
- Sánchez Fernández, C. (1996). "Códigos de lectura en iconografía griega hallada en la Península Ibérica" En R. Olmos Romera (ed.). *Al otro lado del espejo: aproximación a la imagen ibérica* (Vol. 1). Colección Lynx. La arqueología de la mirada. Madrid: 73-84.
- (1998). "Vasos griegos para los príncipes ibéricos" En P. Cabrera Bonet y C. Sánchez Fernández (eds.). *Los griegos en España. Tras las huellas de Heracles: may, 27- july, 5, 1998. National Archaeological Museum*. Ministerio de Educación y Cultura. Madrid: 198-219.
- (2003). "Sacrificio, banquete y ritual en la *Odisea*" En P. Cabrera y R. Olmos (eds.). *Sobre la Odisea. Visiones desde el mito y la arqueología*. Polifemo. Madrid: 173-199.
- Sanmartí, E.; Barberà, J.; Costa, F. y García, P. (1982). "Les troballes funeràries d'època ibèrica arcaica de la Granja Soley (Santa Perpètua de Mogoda, Vallès Occidental, Barcelona)". *Ampurias* 44: 71-103.
- Sanmartí, J. y Santacana, J. (1987a). "El poblat ibèric d'Alorda Park (Calafell, Baix Penedès) i seu entorn. Anàlisi crítica". *Tribuna d'arqueologia* 1986-87: 7-14.

- (1987b). "Un recinte cultural al poblat ibèric d'Alorda Park (Calafell, Baix Penedès)". *Fonaments* 6: 157-169.
- (1992). *El poblat ibèric d'Alorda Park, Calafell, Baix Penedès. Campanyes 1983-1988*. Generalitat de Catalunya. Barcelona.
- Santini, C. (1993). "Il lessico della spartizione nel sacrificio romano" En C. Grottanelli y N.F. Parise (eds.). *Sacrificio e società nel mondo antico*. Ed. Laterza. Roma: 293-302.
- Santos Arez , M. J. (2002). O Sacrificio entre os Lusitanos. Ciudad Virtual de Antropología y Arqueología. Recursos de Investigación edition: 3er Congreso Virtual de Antropología y Arqueología.
- Santos, M. J. (2007). "El sacrificio en el Occidente de la Hispania romana: para un nuevo análisis de los ritos de tradición indoeuropea". *Paleohispánica* 7: 175-217.
- Santos Velasco, J. A. (1989a). "Análisis sobre la transición a una sociedad estatal en la cuenca media del Segura en época ibérica (s. VI - III a.C)". *Trabajos de Prehistoria* 46: 129-147.
- (1989b). "Análisis social de la necrópolis ibérica de El Cigarralejo y otros contextos funerarios de su entorno". *Archivo Español de Arqueología* 62: 71-100.
- (2003). "La función de la imagen entre los iberos" En T. Tortosa y J.A. Santos (eds.). *Arqueología e iconografía. Indagar en las imágenes*. "L'Erma" de Bretschneider. Roma: 155-165.
- Sanz Mínguez, C. (1998). *Los Vacceos: cultura y ritos funerarios de un pueblo prerromano del valle medio del Duero. La necrópolis de Las Ruedas, Padilla de Duero (Valladolid)* (vol. 6). Junta de Castilla y León. Ayuntamiento de Peñafiel. Salamanca.
- Sarrión Montañana, I. (2003). "El caballo de La Regenta (Burriana). Estado de conservación y restauración" En F. Quesada Sanz y M. Zamora Merchán (eds.). *El caballo en la antigua Iberia. Estudios sobre los équidos en la Edad del Hierro* (Vol. 19). Real Academia de la Historia. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid: 187-190.
- Scheid, J. (1985). "Sacrifice et banquet à Rome. Quelques problemes".

- Mélanges de l'Ecole Française de Rome Antiquité. MEFRA* 97 (1): 193-206.
- (1993). "La spartizione sacrificale a Roma" En C. Grottanelli y N.F. Parise (eds.). *Sacrificio e società nel mondo antico*. Ed. Laterza. Roma: 267-292.
- (1995a). "Les espaces cultuels et leur interprétation". *Klio* 77: 424-432.
- (1995b). "Graeco ritu: a typically roman way of honoring the Gods". *Harvard Studies in Classical Philology* 97: 15-31.
- (2000). "Les "inhumés" d'Acy-Romance vus de Rome. Réflexions sur la comparaison" En S. Verger (ed.). *Rites et espaces sacrificiel en pays celtique et méditerranéen. Étude comparée à partir du sanctuaire d'Acy-Romance (Ardennes, France)*. Collection de l'École Française de Rome. Rome: 141-150.
- (2005a). *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*. Éditions Flammarion. Auber.
- (2005b). "Manger avec les dieux. Partage sacrificiel et commensalité dans la Rome antique" En S. Georgoudi, R. Koch Piettre y F. Schmid (eds.). *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*. Brepols. Turnhout: 273-287.
- Schiffer, M. B. (1976). *Behavioral Archeology*. Academic Press. New York, London.
- (1996). "Formation processes of the historical and archaeological record" En D. Kingery (ed.). *Learning from things. Method and theory of material culture studies*. Smithsonian Institution Press. Washington D.C: 73-80.
- Schmitt Pantel, P. (1992). *La cité au banquet. Histoire de repas publics dans les cités grecques* (vol. 157). École Française de Rome. Rome.
- (1995). "Rite cultuel et rituel social: à propos des Manières de Boire le vin dans les Cités Grecques" En O. Murray y M. Tecuşan (eds.). *In vino veritas*. British School at Rome. London: 93-105.

- Segal, R. A. (1998). "Introduction" En R.A. Segal (ed.). *The Myth and Ritual Theory. An Anthology*. Blackwell Publishers. Oxford: 1-13.
- (2001). "In defense of the comparative method". *Numen* 48 (3): 339-373.
- Segura Munguía, S. (2003). *Nuevo diccionario etimológico latín-español y de las voces derivadas*. Universidad de Deusto. Bilbao.
- Serrano Carrilo, J. y Morena López, J. A. (1988). "Un relieve de Baja Época Ibérica procedente de Torreparedones (Castro del Río-Baena. Córdoba)". *Archivo Español de Arqueología* 61 (157-158): 245-248.
- Shanks, M. y Tilley, C. (1982). "Ideology, symbolic power and ritual communication: a reinterpretation of Neolithic mortuary practices" En I. Hodder (ed.). *Symbolic and Structural Archaeology*. Cambridge University Press. Cambridge: 129-154.
- Shennan, S. (1995). "Mind over matter?" *Antiquity* 69 (264): 614-617.
- Sinding Jensen, J. (2001). "Universal, general terms and the comparative study of religion". *Numen* 48 (3): 238-266.
- Sinn, U. (1996). "The influence of Greek Sanctuaries on the consolidation of economic power". *Boreas* 24 (Religion and power in the Ancient Greek World): 67-64.
- Sopeña Genzor, G. (1995). *Ética y ritual. Aproximación al estudio de la religiosidad de los pueblos celtibéricos*. Institución "Fernando el Católico". Departamento de Ciencias de la Antigüedad (Universidad de Zaragoza). Zaragoza.
- (2005). "Celtiberian ideologies and religion". *e-keltoi. Journal of interdisciplinary celtic studies* 6 (The Celts in the Iberian Peninsula): 347-410.
- Steingraber, S. (1997). "Le culte des morts et les monuments de pierre des nécropoles étrusques" En F. Gaultier y D. Briquel (eds.). *Les plus religieux des hommes état de la recherche sur la religion étrusque. Actes du colloque international Galeries nationales du Grand Palais 17-18 novembre 1992*. La Documentation française. Paris: 97-116.

- Strøm, I. (1992). "Obeloi of pre- or proto-monetary value in the Greek sanctuaries" En T. Linders y B. Alroth (eds.). *Economics of cult in the Ancient Greek World. Proceedings of the Uppsala Symposium 1990*. Acta Universitatis Upsaliensis. Uppsala: 41-51.
- Stroud, R. S. (1965). "The sanctuary of Demeter and Kore on Acrocorinth Preliminary Report I:1961-1962". *Hesperia* 34 (1): 1-24.
- Svenbro, J. (1987). "Le partage sacrificiel selon une loi sacrée de Cos (IV siècle avant J.-C.)". *Anthropozoologica* Premier numéro spécial (La découpe et le partage du corps a travers le temps et l'espace): 71-76.
- Tagliente, M. (1985). "Elementi del banchetto in un centro arcaico della Basilicata (Chiaromonte)". *Mélanges de l'École Française de Rome Antiquité. MEFRA* 97 (1): 159-191.
- Taracena Aguirre, B. (1932). *Excavaciones en la Provincia de Soria* (vol. 119). Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades. Madrid.
- Thollard, P. (1987). *Barbarie et civilisation chez Strabon. Étude critique des livres III et IV de la Géographie*. Les Belles Lettres. Paris.
- Thomas, J. (2000). "Introduction" En J. Thomas (ed.). *Interpretive Archaeology. A reader*. Leicester University Press. London-New York: 1-18.
- Thompson, H. A. y Wycherley, R. E. (1972). *The Athenian Agora, XIV. The Agora of Athens: the history, shape, and uses of and ancient city center*. American School of Classical Studies at Athens. Princeton.
- Thuillier, J. P. (1991). "Autels d'Etruria" En R. Étienne y M. Le Dinahet (eds.). *L'espace sacrificiel dans les civilisations méditerranéennes de l'antiquité. Actas du Colloque tenu a la Maison de l'Orient, Lyon, 4-7 juin 1988*. Publications de la Bibliothèque Salomon-Reinach. Université Lumière-Lyon 2. Lyon: 243-247.
- Tilley, C. (1989). "Interpreting material culture" En I. Hodder (ed.). *The meanings of things. Material culture and symbolic expression*: 185-194.

- (1999). *Metaphor and Material Culture*. Blackwell. Oxford.
- Torrecillas, J. F. (1985). *La necrópolis de época tartéssica de Cerrillo Blanco (Porcuna, Jaén)*. Instituto de Estudios Gienenses. Jaén.
- Tortosa, T. (1997). "Los signos vegetales en la cerámica ibérica de la zona alicantina" En R. Olmos Romera y J.A. Santos Velasco (eds.). *Coloquio internacional: iconografía ibérica Iconografía itálica: Propuestas de interpretación y lectura (Roma 11-13 Nov. 1993)*. Universidad Autónoma de Madrid. CSIC. Madrid: 177-191.
- Tovar, A. (1985). "La inscripción del Cabeço das Fráguas y la lengua de los lusitanos" En J. de Hoz (ed.). *Actas del III Coloquio sobre lenguas y culturas paleohispánicas. Lisboa 5-8 Noviembre 1980*. Universidad de Salamanca. Salamanca: 227-254.
- Trías de Arribas, G. (1967). *Cerámicas griegas de la Península Ibérica. Tomo I Texto* (vol. 1). William L. Bryant Foundation. Valencia.
- (1968). *Cerámicas griegas de la Península Ibérica. Tomo II Índices y Láminas* (vol. 2). William L. Bryant Foundation. Valencia.
- Trigger, B. (1989). *A history of archaeological thought*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Tschauner, H. (1996). "Middle-Range theory, Behavioral Archaeology and Postempiricist Philosophy of Science in Archaeology". *Journal of Archaeological Method and Theory* 3 (1): 1-30.
- Tuck, A. S. (1994). "The Etruscan Seated Banquet: Villanovan Ritual and Etruscan Iconography". *American Journal of Archaeology* 98 (4): 617-628.
- Turner, V. (1969). *The ritual process. Structure and anti-structure*. Aldine Publishing Company. Chicago.
- (1980). *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Siglo XXI. Madrid.
- Tusa, V. (1966). "Aree sacrificali a Selinunte e a Solunto". *Mozia II. Rapporto preliminare della Missiones archeologica della Soprintendenza alle Antichità della Sicilia occidentale e dell'Università di Roma* (Vol. 19). Istituto di Studi del Vicino Oriente. Università di Roma. Roma: 143-153.

- Tylor, E. B. (1958). *Primitive Culture. Part II Religion in Primitive Culture*. Harper & Brothers Publishers. New York.
- Uerpmann, H. (1973). "Animal bone finds and economic archaeology: a critical study of "osteo-archaeological" method". *World Archaeology* 4 (3): 307-322.
- Valenciano Prieto, M. C. (2000). *El Llano de la Consolación, (Montealegre del Castillo, Albacete). Revisión crítica de una necrópolis ibérica del sureste de la meseta* (vol. 121). I.E.A. Albacete.
- Valiente Cánovas, S. (1994). *Illescas Excavaciones Arqueológicas en "El Cerrón", Illescas (Toledo)* (vol. 11). Patrimonio Histórico-Arqueología Castilla-La Mancha. Albacete.
- Van Andringa, W. y Lépetz, S. (2003). "Le ossa animali nei santuari: per un'archeologia del sacrificio" En O. Cazanove y J. Scheid (eds.). *Sanctuaires et sources dans l'antiquité. Les sources documentaires et leurs limites dans la description des lieux de culte. Actes de la table ronde organisée par le Collège de France, l'UMR 8585 Centre Gustave-Glotz, l'École Française de Rome et le Centre Jean Bérard. Naples, Centre Jean Bérard, 30 novembre 2001*. Centre Jean Bérard, Collège de France. Napoli: 85-96.
- Van Straten, F. (1981). "Gifts for the Gods" En H.S. Versnel (ed.). *Faith, hope and worship. Aspects of religious mentality in the ancient world*. E. J. Brill. Leiden: 65-151.
- (1988). "The God's Portion in Greek Sacrificial Representations: is the tail doing nicely?" En R. Hägg, N. Marinatos y G.C. Nordquist (eds.). *Early Greek Cult Practice*. Estocolmo: 51-68.
- (1995). *Hierà Kalá. Images of Animal sacrifice in Archaic and Classical Greece*. Brill. Leiden-New York-Köln.
- Vaquerizo, D. (ed.). (1991). *Arqueología de la muerte: metodología y perspectivas actuales*. Diputación Provincial. Córdoba.
- Vauchez, A. (ed.). (2000). *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*. École Française de Rome. Roma.
- Vaux, R. (1985). *Instituciones del Antiguo Testamento*. Editorial Herder.

- Barcelona.
- Vayda, A. y McCay, B. (1975). "New directions in Ecology and Ecological Anthropology". *Annual Review of Anthropology* 4: 293-306.
- Vaz, J. L. I. (2002). "Tipologia dos santuários rupestres de tradição paleohispânica em território português" En L. Raposo (ed.). *Religiões da Lusitania. Loquuntur saxa*. Museu Nacional de Arqueologia. Lisboa: 39-42.
- Vélez Rivas, J.; Pérez Avilés, J. y Carmona Astillero, M. (2004). "El Cerro de las Cabezas: una ciudad fortificada". *Investigaciones Arqueológicas en Castilla-La Mancha 1996-2002*. Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha. Toledo: 91-103.
- Vernant, J.-P. (1981). "Sacrifice et mise a mort dans la *thisia* grecque" En J. Rudhardt y O. Reverdin (eds.). *Le sacrifice dans l'antiquité. Entretiens sur l'antiquité classique* (Vol. XXVII). Vandoeuvres. Génova: 1-39.
- (1989). "At man's table: Hesiod's foundation myth of sacrifice" En M. Detienne y J.P. Vernant (eds.). *The cuisine du sacrifice among the Greeks*. Chicago University Press. Chicago: 21-86.
- Vicent i Cavaller, J. (1979). "Excavaciones en el santuari hispano-romà de Santa Bàrbara (La Vilavella de Nules, Plana Baixa)". *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de Castellón* 6: 181-221.
- Vidal, M.; Vernhet, A. y Pujol, J. (2000). "Les grottes sanctuaires. À propos des exemples aveyronnais, première approche d'une étude comparative étendue au sud de la France et à la péninsule Iberique" En B. Dedet, P. Gruat, G. Marchand, M. Py y M. Schwaller (eds.). *Aspect de l'âge du Fer dans le sud du Massif central. Actes du XXI Colloque International de l'Association Française pour l'Étude de l'Âge du Fer Conques-Montrozier 8-11 Mai 1997 Thème Régional* (Vol. 6). Éditions de l'Association pour le développement de l'Archeologie en Languedoc-Roussillon. Monographies d'Archéologie Méditerranéenne. Lattes: 65-80.
- Vigne, J.-D. (1982). "Les ossements animaux dans les sépultures". *Dossiers d'Archéologie* 66: 78-83.

- (1987). "Le probleme de l'interpretation des restes de repas en milieu funeraire vu au travers des ensembles fauniques de deux sites stratifies: Can Pey (Montferrer, Pyrénées-Orientales) et Capula (Lévie, Corse)" En H. Duday y C. Masset (eds.). *Anthropologie physique et archéologie. Methodes d'etude des sépultures. Actes du colloque de Toulouse 4,5 et 6 Novembre 1982*. Editions du Centre National de la Recerche Scientifique. Paris: 311-324.
- Vilaça, R. (1990). "Broche à rotir articulée de Cachouça (Idanha-a-Nova, Castelo Branco, Portugal)". *Bulletin de la Société Préhistorique Française* 87 (6): 167-169.
- Vilaseca, S. (1969). "Cueva de la Font Major". *Trabajos de Prehistoria* 26: 117-220.
- Vitali, D. (2000). "Luoghi di culto e culti dei Celti d'Italia" En S. Verger (ed.). *Rites et espaces sacrificiel en pays celte et méditerranéen. Étude comparée à partir du sanctuaire d'Acy-Romance (Ardennes, France)* (Vol. 276). Collection de l'École Française de Rome. Rome: 207-221.
- VV.AA. (2000). *Principi etruschi: tra Mediterraneo ed Europa*. Marsilio. Venezia.
- (2001). *Diccionario Akal de las religiones*. Filoramo, G. (ed.) Akal. Madrid.
- (2008). *Iberia, Hispania, Spania. Una mirada desde Ilici*. Ministerio de Cultura. Caja de Ahorros del Mediterráneo. Madrid.
- Wagner, C. (1992). "En torno al supuesto carácter incruento e iniciático del molk". *Gerión* 10: 11-22
- (2001). *La religión fenicia*. Ediciones del Orto. Madrid.
- Wait, G. A. (1985). *Ritual and Religion in Iron Age Britain* (vol. 149). BAR British Series. Oxford.
- Wells, P. S. (2002). "The Iron Age" En S. Milisauskas (ed.). *European Prehistory*. Kluwer Academic/Plenum Publishers. New York: 335-385.
- Whittaker, C. R. (ed.). (1988). *Pastoral economies in classical antiquity*. (vol. Supplementary Volume 14). The Cambridge Philological

- Society. Cambridge.
- Wilson, B. (1996). "Aspects of the literature on the theory and identification of ritual" En S. Anderson y K. Boyle (eds.). *Ritual treatment of human and animal remains. Proceedings of the first meeting of the osteoarchaeological research group held in Cambridge on 8th October 1994*. Oxbow books. Oxford: 11-15.
- Woimant (1991). "Organisation spatiale et chronologie du sanctuaire d'Estrées-Saint-Denis" En J.-L. Brunaux (ed.). *Les sanctuaires celtiques et le monde méditerranéen. Actes du colloque de St-Riquier (8 au 11 Novembre 1990) organisés par la direction des Antiquités de Picardie et l'UMR 126 du CNRS* (Vol. 3). Editions Errance. Paris: 164-168.
- Wood, J. (2000). "Food and drink in European Prehistory". *European Journal of Archaeology* 3 (1): 89-111.
- Wylie, A. (1985). "The reaction against Analogy" En M.B. Schiffer (ed.). *Advances in Archaeological Method and Theory* (Vol. 8). Academic Press. London: 63-111.
- Xella, P. (1981). "Aspetti e problemi dell'indagine storico-religiosa". *La religione fenicia matrici orientali e sviluppi occidentali. Atti del Colloquio in Roma, 6 marzo 1979*. Consiglio Nazionale delle Ricerche Centro di Studio per la Civiltà Fenicia e Punica. Roma: 7-25.
- Zaccagnini, C. (1993). "Divisione della carne a Nuzi" En C. Grottanelli y N.F. Parise (eds.). *Sacrificio e società nel mondo antico*. Ed. Laterza. Roma: 87-96.
- Zofio Fernández, S. y Chapa Brunet, T. (2005). "Enterrar el pasado: la destrucción del conjunto escultórico del Cerrillo Blanco de Porcuna (Jaén)". *Verdolay* 9: 95-120.
- Zografou, A. (2005). "Élimination rituelle et sacrifice en Grèce ancienne" En S. Georgoudi, R. Koch Piettre y F. Shmid (eds.). *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne* (Vol. 124). Brepols. Turnhout: 197-213.
- Zuesse, E. (1987). "Ritual" En M. Eliade (ed.). *The Encyclopedia of*

Religion. Macmillan. London: 405-422.

ANEXOS

Anexo 1

INVENTARIO DE INHUMACIONES ANIMALES EN CONTEXTOS DOMÉSTICOS

			DATOS DE FAUNA					RELACIONES		
	YACIMIENTO	DEPÓSITO	ESPECIE	EDAD*	PARTES ESQUELÉTICAS	MARCAS DE CORTE	MARCAS DE COMBUSTIÓN	1	2	3
1	Illa d'en Reixac	Fosa 139	Ovicáprido	Inf/Juv. (< 1 año)	Esqueleto casi completo	Marcas de desarticulación en el fémur		X	X	
2	Illa d'en Reixac	Fosa 63	Ovicáprido	Infantil (6 semns)	Esqueleto casi completo				X	
3	Illa d'en Reixac	Recinto 15 Sector 1 (1)	Ovicáprido					X		
4	Illa d'en Reixac	Recinto 15 Sector 1 (2)	Ovicáprido					X		
5	Illa d'en Reixac	Recinto 15 Sector 1 (3)	Ovicáprido					X		
7	Illa d'en Reixac	Recinto 15 Sector 1 (4)	Suido					X		X
8	Illa d'en Reixac	Sector 10/2	Ovicáprido Ovicáprido	Adulto Adulto	Esqueleto casi completo Esqueleto casi completo	Restos de desarticulación en fémur en ulna y radio				
9	Illa d'en Reixac	Recinto 15 Sector 2 Esq.NO	Bóvido Ciervo Équido Ovicáprido	Adulto Adulto Adulto Adulto	Cuerno Cuerno Fragt. Columna Mandibula					X
10	Illa d'en Reixac	Recinto 15 Sector 2 Esquina SO	Suido	Adulto	Cráneo y falanges					X

11	Illa d'en Reixac	Recinto 15 Sector 2 Este de la esquina SO	Ovicáprido	Adulto						X
12	Moleta del Remei	Recinto 7 Cista	Ovicáprido Bóvido Espárido	Juvenil	Cráneo y extrem. Costilla Vértebra			X	X	X
13	Moleta del Remei	Recinto 7 Junto a cista	Ovicáprido	Infantil (5- 9 mss)	Cráneo y extrem.			X	X	X
14	Puig de la Nau	Recinto 21	Ovicáprido		Esqueleto casi completo				X	
15	Puig de la Nau	Recinto 38 38028	Suido	Subadulto (2-3 años)				X	X	
16	Puig de la Nau	Recinto 38 38035	Suido Suido	Adulto Subadulto				X	X	
17	Puig de la Nau	Recinto 38 38038	Suido	Infantil (< 6 mss)	Esqueleto casi completo			X	X	
18	Puig de la Nau	Recinto 38 38033	Suido	Juvenil (1-1,5 años)				X	X	
19	Puig de la Nau	Recinto 59	Suido	Juvenil (2 años)					X	
20	Puig de la Nau	Recinto 40 40100	Suido	Infantil (9-12 mss)	Muy incompleto				X	
21	Turò de Ca n'Olive		Ovicáprido		Esqueleto casi completo					
22	Peña del Moro	Habitación Y-3 U.E 16	Ovicáprido Ovicáprido	Subadulto (3-4 años) No nato	Completo Completo			X	X	
23	Peña del Moro	Habitación Y-3 U.E 20	Ovicáprido	Juvenil (1,5-2 Años)	Extremidades excepto pies, costilla y escápula			X	X	
24	Peña del Moro	Habitación Y-3 U.E 37	Ovicáprido	Subadulto (3-4 años)	Cráneo, metápodos y falanges anteriores y posteriores			X	X	
25	Peña del Moro	Habitación Y-3 U.E 38	Ovicáprido	Subadulto (2- 2,5 años)	Cráneo, metápodos y falanges anteriores y posteriores			X	X	

26	Peña del Moro	Sector Z-3 U.E 2	Ovicáprido	Juvenil (1-1,5 años)	Completo menos cráneo, metápodos y falanges					
27	Peña del Moro	Sector L U.E 3	Ovicáprido		Cráneo, metápodos y falanges anteriores y posteriores			X		
28	Peña del Moro	Sector L U.E 45	Ovicáprido	Subadulto (2,5-3 años)	Maxilar, metacarpo, falanges y metatarso					
29	Peña del Moro	Sector 8-9 U.E2	Ovicáprido		Cráneo, metápodos y falanges anteriores y posteriores					
30	Peña del Moro	Sector I-J-K U.E 3	Ovicáprido		Cráneo, metápodos y falanges anteriores y posteriores					
31	Peña del Moro	Habitación B-E (1)	Ovicáprido	Adulto	Esqueleto completo			X	X	
32	Peña del Moro	Habitación B-E (2)	Ovicáprido	Adulto	Cráneo, metápodos y falanges anteriores y posteriores			X	X	
33	Peña del Moro	Sector SF-6 U.E 9	Ovicáprido	Subadulto (2,5-3 años)	Cráneo, metápodos y falanges anteriores y posteriores					
34	Mas Castellar de Pontós	UH10 Fosa Vest.	Ovicáprido	Subadulto (3 años)	Casi completo	X				X
35	Alorda Park	Sacrif.1_ U.E 6019 Fosa1	Ovicáprido							
36	Alorda Park	Sacrif.1_U.E 6019 Fosa2	Ovicáprido							
37	Alorda Park	Sacrif.1_U.E 6019 Fosa3	Gallo							
38	Alorda Park	Sacrif.2_U.E14	Ovicáprido							
39	Alorda Park	Sacrif.2_U.E 14b_ Fos1	Ovicáprido							

40	Alorda Park	Sacrif.2_U.E14b_ Fos2	Ovicáprido							
41	Alorda Park	Sacrif.2_U.E14b_ Fos3	Cánido							
42	Alorda Park	Sacrif.3_U.E 1054	Ovicáprido							
43	Alorda Park	Sacrif.4_U.E 1056	Ovicáprido							
44	Alorda Park	Sacrif.5_U.E 5094	Canido							
45	Alorda Park	Sacrif.6_U.E 1028	Ovicáprido Ovicáprido Ovicáprido							
46	Alorda Park	Sacrif.6_U.E 1051	Ovicáprido Cánido							

(*)Para unificar la información en el campo “Edad” se han utilizado las categorías generales de “Infantil”, “Juvenil”, “Subadulto”, “Adulto” y “Senil”. Se han manteniendo las especificadas en los informes de fauna cuando éstas correspondían a las señaladas, y por el contrario se han trasformado de acuerdo al siguiente cuadro (Riquelme, 2003:88) cuando el informe detallaba un número de meses o de años.

La edad se expresa en meses del modo siguiente:

	Infantil	Juvenil	Subadulto	Adulto	Senil
Vaca	0-5/9	5-9/24	24-60	60-180	+180
O/C	0-5/9	5-9/24	24-60	60-180	+180
Cerdo	0-4/12	4-12/24	24-36	36-150	+150
Perro	0+4/5	4-5/6-7	6-7/9-12	9-12/120	+120
Caballo	0-9/12	9-12/12-24	24-28	28-250	+250
Ciervo	0-5/12	5-12/12-24	12-24/23-27	23-27/150	+150

(**) Relación de las inhumaciones con otros elementos. Se ha indicado su presencia o ausencia:

1. Inhumación infantil o restos humanos
2. Hogar
3. Recipientes cerámicos

Anexo 2

INVENTARIO DE CUCHILLOS AFALCATADOS Y ASOCIACIONES

PERÍODO ORIENTALIZANTE/PREIBÉRICO

Necrópolis	Tumba	Cronología	Armas	Bronces*	Adorno**	Otros
Casa del Carpio		S. VII a.C	X	X	X	X
Cástulo		S. VII a.C	X	X		
C. Blanco de Porcuna	19	S. VII-VI a.C			X	
El Acebuchal	2	S. VII-VI a.C			X	
Herdade do Pego	3				X	X
Herdade do Pego	4		X		X	X
La Joya	7	S. VII-VI a.C				X
La Joya	9	S. VII-VI a.C	X		X	X
La Joya	17	S. VII-VI a.C	X	X	X	X
La Joya	18	S. VII-VI a.C	X	X	X	X
La Joya	19	S. VII-VI a.C			X	X
Les Moreres	42	s. VIII-VII a.C			X	
Les Moreres	126	s. VIII-VII a.C				
Los Boliches	27	s. VI a.C				X
Medellín	70/11	s. VII a.C			X	X
Medellín	70/12	s. VI a.C				X
Medellín	70/19	s. VI a.C			X	X
Medellín	82/16	s.VII a.C				X
Medellín	85A/2	s.VI a.C	X			X
Medellín	85C/18	S.VII a.C			X	X
Medellín	86D/4	s.VII a.C			X	X
Medellín	86G/30	s.VI a.C			X	X
Medellín	86G/41	s. VII a.C			X	X
Medellín	86G/45	s. VII a.C			X	X
Medellín	86H/4	s. VI a.C	X		X	X
Molá	116					
Molá	150					
Molá	155					
Setefilla	1 Túmulo A					X
Setefilla	13 Túmulo A					X
Setefilla	14 Túmulo A				X	
Setefilla	17 Túmulo A				X	X
Setefilla	62 Túmulo A				X	

PERÍODO IBÉRICO

Necrópolis	Tumba	Cronología	Armas	Bronces*	Adorno**	Otros
Castellones de Céal	XXIX		X			X
Coimbra del Barranco Ancho	13-T12	s. IV a.C	X		X	X
Coimbra del Barranco Ancho	32-T56	s. III a.C	X			X
Coimbra del Barranco Ancho	18-T45	s. IV a.C	X			X
El Cigarralejo	79	s. IV a.C	X		X	X
El Cigarralejo	128	s. IV a.C	X		X	X
El Cigarralejo	190	s. II a.C	X			X
El Cigarralejo	314	s. IV a.C	X		X	X
El Cigarralejo	333 =257	s. IV a.C	X		X	X
Galera	13				X	
La Oriola de Amposta	14	s. V a.C	X		X	X
La Solivella	13	s. V a.C	X		X	
La Solivella	14	s. V a.C	X		X	X
La Solivella	18	s. V a.C	X		X	X
La Solivella	23	s. V a.C	X			X
La Solivella	27	s. V a.C	X		X	X
La Solivella	28	s. V a.C			X	X
Los Villares de Hoya Gonzalo	23				X	X
Molá	146					
Pozo Moro	3F8	s. V-IV a.C			X	X
Pozo Moro	5F2	s. IV-III a.C	X		X	X
Pozo Moro	4C3	s. IV a.C			X	X
Puig des Molins	Hipogeo 3	s. V-IV a.C			X	X

(*) En la categoría de “Bronces” se incluyen asadores, jarros, braserillos y *thymiateria*,

(**) En la de “Adorno”: broches de cinturón, fibulas, anillos, brazaletes y cuentas

Anexo 3

ÍNDICE DE FIGURAS

CAPÍTULO 3

Fig. 3.I. 1. Hogar del Departamento 2 de Castellet de Bernabé (según Guerin 2003:18 Fig. 30); **2.** Hogar de la habitación IIIK9 de El Oral (a partir de Abad y Sala, 2001, Lam. X).

Fig. 3.II. 1. Planta del recinto necrolátrico de La Escudilla (a partir de Gusi, 1994: 109, Fig. 2); **2.** Reconstrucción del edificio de El Perengil (a partir de Oliver, 2001, Fig. 38); **3.** Planta de la estancia 3 de la casa 2 de Castellar de Pontós (a partir de Pons, 1997:95, Fig.2); **4.** Planta del recinto 7 de Moleta del Remei (a partir de Gracia y Munilla, 1993. Fig.2).

Fig. 3.III. 1. Vista del edificio de El Perengil y detalle de la U.E. 1004 interpretada como mesa de ofrenda (según Oliver, 2001); **2.** Mesa de ofrenda de Alto Chacón. Detalle del departamento 19 (según Atrián, 1976 Lam. XLIV).

Fig. 3.IV. 1. Reconstrucción del recinto de La Escudilla (a partir de Gusi, 1997: 197, Fig.12); **2.** Vista del recinto y mesa de ofrendas del llamado templo de La Alcudia (a partir de Ramos Fernández 1995:16-17 Foto 5 y 3).

Fig. 3.V. 1. Entrada de la *Cueva de la Lobera* en el Castellar de Santisteban (a partir de Blázquez, 1983a, Fig. 46); **2.** Mesa de Ofrendas del santuario de Torreparedones (a partir de Fernández y Cunliffe, 2002:122, Fig. 38).

Fig. 3.VI. 1. Altar del santuario “B” de Cancho Roano (a partir de Celestino, 2001:42 Fig.18); **2.** Altar de Coria del Río, fase “B” (Escacena e Izquierdo, 2000: 37, Lam.IV). **3.** Altar y basamento circular de El Carambolo (según Fernández y Rodríguez, 2005:124, Lam. XVI); **4.** Altar del Cerro de la Mesa (Inédito, Foto de J. Pereira).

Fig. 3.VII. 1. H-7 y dependencias anexas del edificio de Cancho Roano B, (a partir de Celestino, 1997:374, Fig.8); **2.** Planta del Carambolo IV (a partir de Fernández y Rodríguez, 2005:120 Fig.3).

Fig. 3.VIII. 1. Pavimento de guijarros bajo la torre de Pozo Moro (a partir de Almagro, 1983, Fig.13a); **2.** Tumba 31 de Los Villares, (a partir de Blázquez, 1992:277. Lam.2).

Fig. 3.IX. 1. Hogar en forma de lingote del sector 11/3 de Els Vilars (a partir de Alonso *et alii*, 2005: 660. Fig.5; **2.** Pavimento del recinto IIIJ de El Oral (a partir de Abad y Sala, 1993, fig.139).

Fig. 3.X. 1. Santuario del Cerro de las Cabezas con mesa de ofrenda y altar con tres betilos (a partir de Moneo *et al.*, 2001:124, Lam.1; **2.** Altar de Solonto (a partir de Tusa, 1996).

Fig. 3. XI. 1. Altar de perfumes de la Illeta dels Banyents (a partir de Llobregat, 1984: 302); **2.** Mesa de ofrendas de Calaceite (a partir de Lucas, 1989, Lam.3).

Fig. 3. XII. 1. Aras del Cabezo de Azaila (a partir de Beltrán, 2004: 308, Fig. 152); **2.** Molduras de mármol halladas en el santuario de La Luz (a partir de Lillo, 1993-94:165, Fig. 6); **3.** Altares de Torreparedones (a partir de Fernández Castro y Cunliffe, 2002, Fig.90 y 91).

Fig. 3. XIII. 1. Altar de mármol de la Estancia 3 de la casa 1 de Castellar de Pontós y detalle de la parte superior del mismo con el rebaje para las libaciones (a partir de Pons, 2002: 536 Fig.24.2 y Adroher *et alii*, 1993: 43, Fig. 8; **2.** Reconstrucción hipotética de una ceremonia con sacrificio de perros según Pons, 2002: 553 Fig.24.8).

Fig. 3. XIV. 1. Cámara subterránea de La Alcudia (a partir de Ramos Fernández, 1995:18 Fig.8); **2.** Planta del departamento 2 del Castellet de Bernabé (a partir de Guerin, 2003:17, Fig.28); **3.** Orificio para libaciones del santuario de La Encarnación (a partir de Ramallo y Brotóns, 1997: 266 Fig.5).

Fig. 3. XV. 1. Peña del Moro. Depósito del sector U (a partir de Barberá, 2000:156, Fig.84); **2.** Illa d'en Reixac. Ofrenda del sector 2 esquina SO (a partir de Martín *et alii*, 1997, Lam.1.2); **3.** Puig de la Nau. Ofrenda del recinto 38 (a partir de Oliver, 2006: 265, Foto 32).

Fig. 3. XVI. Estratigrafía del depósito del Amarejo (a partir de Broncano, 1989:17, Fig.3).

Fig. 3. XVII. 1. Depósito del équido de La Regenta, Burriana, Castellón (a partir de Mesado, 2003, Lam.I); **2.** Cráneo de équido con bocado de hierro y aro de bronce de La Pedrera, Lleida (a partir de Garcés, 2007: 69, Fig.2).

CAPÍTULO 4

Fig. 4.I. 1. Toro de Villajoyosa (a partir de Chapa,1980: 238, Fig. 4.29); **2.** y **3.** Testuz de toros de Monforte del Cid (a partir de Chapa, 1980: 212, Fig. 4.22 y 215, Fig 4.23).

Fig. 4.II. 1. Toro votivo de Ronda (a partir de Luzón y León, 1971); **2.** Propuesta de colocación de las joyas de El Carambolo (a partir de Amores y Escacena, 2003:60, Fig.4); **3.**Crátera de figuras rojas con escena de sacrificio. Londres, British Museum F66 [V384] (a partir de

Van Straten, 1995. Fig 43); **4.** Novillo del Cerrillo Blanco de Porcuna (a partir de González Navarrete, 1987:191, Fig 35.1).

Fig. 4.III. 1. y 2. Toro del Cerro de las Balsas, Alicante (inédito) (1. Foto de T.Chapa; 2. Foto de Arpa Patrimonio); **3.** Toro del Parque Infantil de Tráfico, Elche (Foto de T.Chapa); **4.** Toro de Monforte del Cid (Foto de T. Chapa).

Fig. 4.IV. 1. Exvoto tonsurado AO 115 (a partir de Nicolini, 1969, Fig. 4 y Cabré, 1922:168, Fig.2); **2.** Sacrificante de Bujalamé (a partir de Blázquez 1983b:420 y Olmos, 1999); **3.** Exvotos con túnica del Collado de los Jardines, AO 456 y AO 112 (Álvarez-Ossorio, 1941, Lam 63 y 18).

Fig. 4.V. 1. Kalathos de Sant Miquel de Liria llamado “de la danza nupcial” (según Aranegui, 1998:179); **2.** Vaso “de la danza de lanceros” de El Cigarralejo (Idem: 258, fig.65); **3.** Terracota de la Serreta de Alcoy (Idem: 141); **4.** Flautista de Osuna (según Olmos, 1999); **5.** Vaso de San Miquel de Liria (a partir de Bonet, 1995:442, Fig.217 y Aranegui,1998:256).

Fig. 4.VI. Distribución de cuchillos afalcatados (según Mancebo 2000).

Fig. 4.VII. Cuchillos de Cruz del Negro según dibujo de J. Bonsor (a partir de Monteagudo, 1953).

Fig. 4.VIII. 1. Cuchillos de la necrópolis de Pozo Moro procedentes de las tumbas 6F2, 5F2 y 4C3 (a partir de Alcalá-Zamora,2003). **2.** Cuchillos de la tumba 333 de El Cigarralejo (a partir de Cuadrado,1987). **3.** Cazador de Perdices de Porcuna (a partir de Negueruela,1990: 432 lam. XLVI).

Fig. 4.IX. 1. Hydria de Caere. Copenhagen National Museet 13567 [V120], (según Van Straten, 1995, Fig.114); **2.** Alabastrón. Berlin Staatliche Museen Inv.3419 [V148], (según Van Straten, 1995, Fig.113); **3.** Martillo del depósito de Castrejón de Capote (a partir de Berrocal, 1994, Fig.80); **4.** Ánfora ática. Viterbo Museo Archeologico Nazionale della Rocca Albornoze [V141], (según Van Straten, 1995, Fig.115).

Fig. 4.X. 1. Varilla y empuñadura de asadores de El Oral (según Abad y Sala, 2001). **2.** Asadores votivos del Collado de los Jardines (según Almagro Gorbea, 1974: fig. 8). **3.** Fragmentos de asador de bronce del Collado de los Jardines (Idem: fig 7)

Fig. 4. XI. 1. Ajuar del departamento 1 del Puntal dels Llops (a partir de Bonet *et al.*, 1981: 75, Fig 31); **2.** Acumulación del departamento 111 del Tossal de Sant Miquel (Bonet, 1995:257, Fig.126); **3.** Departamento 58 de La Bastida de les Alcuses, (a partir de Fletcher *et*

al., 1969: 36); **4.** Tumba 262 de El Cigarralejo (a partir de Cuadrado, 1987: 453, Fig 193).

Fig. 4.XII. 1. Stammos figuras rojas. Munich, 2412[V90] (según Van Straten, 1995: fig. 46). **2.** Stammos. Nápoles. Museo Nazionale 2419 (según Hägg, 1992, fig.21). **3.** Oxford Ashmolean Museum 1954.261 [V134] (según Van Straten, 1995: fig, 31) **4.** Crátera de campana figuras rojas. Boston. Museum of Fine Arts 95.25 [VI 31], (*Ibidem*, fig, 32).

Fig. 4.XIII. 1. Vaso del hombre de la sítula procedente del Departamento 14 de Sant Miquel de Liria (a partir de Bonet, 1995:101 Fig.35); **2.** Sítulas de la Serreta de Alcoy y de El Cigarralejo (según Mata y Bonet, 1990:154); **3.** Sítula de Coimbra del Barranco Ancho (según Page, 1983, pg 41 Lam.IIIb).

Fig. 4.XIV. 1. Guttus y askos en forma de pie del Puntal del Llops (según Bonet y Mata, 2002:148, Fig. 159); **2.** Askos de barniz negro del Puig des Molins (según Cabrera y Sánchez, 1998: pg 337); **3.** Askos en forma de paloma de El Amarejo, (según Izquierdo *et al.* 2004: pg.110); **4.** Askos en forma de paloma del Puig des Molins (según Olmos *et al.* 1992:120 Panel 66 fig.5).

Fig. 4.XV. Recipientes de La Alcudia: kernos, botella y pebetero (a partir de Olmos, 1992, Fig.2 y VV.AA. 2008: 276 y 279)

Fig. 4. XVI. 1. Thymiaterio en escena de libación. Kilyx ático de figuras rojas. Toledo. Ohio Museum of Arts 1972. 55. (según Lissarrague, 1995); **2.** Thymiaterio de La Quéjola (Albacete) (según Blánquez, 1996 y Aranegui, 1998: pg 144); **3.** Askos en forma de toro de La Alcudia de Elche (según Aranegui, 1998: pg 279) ; **4.** Terracota con forma de cabeza femenina procedente de La Albuferete (Alicante) (según Izquierdo *et al.* 2004: pg 101).

Fig. 4. XVII. Escena de libación en un stamos del Museo del Louvre (G54bis) (según Lissarague, 1995, fig.3) y en un ánfora de figuras rojas, Nueva York, Brooklyn Museum, 59.34 (a partir de Van Straten, 1995, Fig.147)

Fig. 4.XVIII. Botella, olpe y jarra con asa sobrelevada del departamento 4 del Puntal del Llops (a partir de Bonet y Mata, 2002: 59 Fig. 63).

Fig. 4.XIX. 1. Pátera de Tivissa y detalle (según Griñó y Olmos, 1982: lam.14); **2.** Pátera de Santisteban del Puerto y detalle: Centauresa libando (a partir de Griñó y Olmos, 1982 y Cabrera y Sánchez, 1998: 209).

Fig. 4.XX. 1. Galera. Tumba 20. Ajuar completo (según Pereira *et alii*, 2004:89, fig.28) y en detalle, anforiskos y palmeta de bronce (*idem*:90, fig.27); **2.** Crátera de la tumba 11 de Galera. (según Olmos, 1992:77).

Fig. 4.XXI. 1. Vasos Caliciformes del departamento 4 (a partir de Bonet y Mata, 2002:58, Fig. 62) **2.** Relieve de Torreparedones (a partir de Olmos et al. 1992: 128 panel 72.3); **3.** Pareja de Oferentes del Cerro de los Santos (según Aranegui, 1998: 63); **4.** Detalle de la Gran Dama Oferente del Cerro de los Santos (*Idem*:143).

CAPÍTULO 5

Fig. 5.I. Hydra de Caere. Roma. Villa Giulia (a partir de Durand, 1989b y Berthiaume, 1982: 44-53, Fig. 1-5).

Fig. 5.II. 1. Golpe de hacha en un cráneo de bóvido de Verennes-sur-Seine (Seine-et-Marne) (a partir de Méniel, 2005: 116) ; **2.** Golpe en cráneo de bóvido de Gournay-sur-Aronde (Oise) (a partir de Méniel, 1992); **3.** Impactos de hacha en cráneos de équido del depósito de Vertault (Côte d'Or) (a partir de Jouin y Méniel, 1999-2000: 134, Figs. 21 y 22).

Fig. 5.III. 1. Pelike de figuras rojas. Paris Fondation Custodia, 3650 (a partir de Van Straten, 1995, Fig. 151); **2.** Fragmento de Pixide de figuras negras. Bonn, Akademisches Kunstmuseum, 62 (a partir *Ibidem*, Fig. 120); **3.** Skyphos de figuras rojas. Varsovia. National Museum 142464 (a partir *Ibidem*, Fig. 121).

Fig. 5. IV. Depósito de fauna y recipiente cerámico del Cerro de la Mesa (Alcolea de Tajo, Toledo).

CAPÍTULO 6

Fig. 6.I. Relieve de banquete del monumento funerario de Pozo Moro (a partir de Almagro, 1983, Fig. 23c).

Fig. 6.II. 1. Varón con manípulo, “sacerdotisa” y mujer con serpiente del Cerrillo Blanco de Porcuna (a partir de Olmos, 1999, Fig. 18 y 15, y González Navarrete, 1987:109). **2.** Detalle del varón con manípulo (a partir de Olmos, 1999, Fig. 18). **3.** Oferente de los cápridos (a partir de Olmos, 1999, Fig. 15).

Fig. 6.III. 1. Exvoto con cuchillo (a partir de Nicolini, 1969, Lam XIX. 1); **2.** Figura AO2378 (a partir de Nicolini, 1969: 174, Fig. 40). **3.** Figura AO 1364 (a partir de Álvarez-Ossorio: 1941: 108, Lam CI); **4.** Figura AO 211 (*Ibidem*: 57, Lam XXXIV).

Fig. 6.IV. 1. Figura AO 173 (a partir de Álvarez-Ossorio, 1941:52. Lam. 26); **2.** Figura AO 1738 (*Ibidem*: 136. Lam. 126); **3.** Cabeza carnero de La Guardia, Jaén, Foto Museo de Jaén

Fig. 6.V. 1. Toro de Osuna (a partir de Olmos, 1999, Fig. 6); **2.** Buey de bronce de una yunta de arado votivo de La Bastida de les Alcusses (Valencia) (*Ibidem*, Fig.9); **3.** Vaso de Liria (a partir de Ramos Fernández, 1994-95); **4.** Exvotos de bóvido AO 1853,1854 y 1855 (a partir de Álvarez-Ossorio, 1941, Lam. CXLII).

Fig. 6.VI. 1. Exvoto del Cerro de los Santos (Ruiz Bremón, 1988b:79); **2.** Exvoto de El Cigarralejo (*Ibidem*:80); **3.** Exvoto de Pinos Puente (*Ibidem*:78); **4.** Exvoto de El Cigarralejo (*Ibidem*:79).

Fig. 6. VII. Sacrificante de Bujalamé (a partir de Olmos, 1999, Fig. 14)

Fig. 6.VIII. Crátera de Alcacer do Sal. Lisboa. Museo de Belem (a partir de Trías, 1968, Lam. CCLII)

Fig. 6.IX. 1. Ara de Antequera, lados A y B (a partir de García y Bellido, 1949: 290 Lam408); **2.** Relieve de Tarragona (*Ibidem*: 285, Lam.404); **3.** Relieve de Estepa (*Ibidem*:285, Lam. 405).

Anexo 4

ÍNDICE DE CUADROS Y GRÁFICOS

A) CUADROS

Capítulo 3

Cuadro 1 Criterios de valoración ritual de los hogares-altar

Cuadro 2 Restos de consumo: criterios de identificación y estructuras relacionadas

Cuadro 3 Depósitos votivos.

Capítulo 4

Cuadro 4 Recipientes del sacrificio

B) GRÁFICOS

Capítulo 3

Gráfico 1 Edades de los individuos inhumados en las “ofrendas de fundación”

Gráfico 2 Representación esquelética de los individuos de las “ofrendas de fundación”

Capítulo 4

Gráfico 3 Porcentaje de tumbas con representación de las distintas categorías de ajuar

